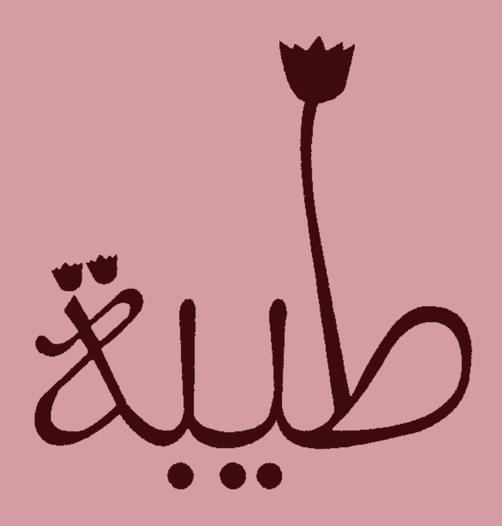


يناير
2003

العدد الثاني

النساء والمقاومة



افتتاحية

يتناول هذا العدد من "طيبة" موضوعا كثيرا ما ارتبط بحياة النساء سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي، خاصة في مجتمعات ما يسمى بالعالم الثالث، وهو موضوع المقاومة، والمقاومة بطبعها تفترض وجود نوع من الصراع الخفي أو المعلن الذي تدخله النساء حتى دون رغبة منهن، بل أنه يفرض عليهن في كثير من الأحيان. وتتعدد أنواع المقاومة بتعدد أنواع الصراعات فمنها أيضا ما هو خفي وما هو معلن. كما يقرر جيمس سكوت في كتابة الشهير: السيطرة و فنون المقاومة: النصوص الخفية، والذي يتم عرضه في هذا العدد ويتم الرجوع إليه في عدد من أوراقه ولكن لماذا المقاومة في العدد الأول بعد التجريبي؟ لقد تناول العدد التجريبي موضوع "النسوية والهوية والمقاومة هي أقرب الوسائل لإقرار الهوية طالما كان هنالك صراع حول هذه الهوية، وهو ما يتجلى واضحا في كلا العددين، ولكن موضوعنا الآن هو هذا العدد الذي بين أيدينا ويتضمن بخلاف الدراسات وعروض الكتب بابا خاصا بالوثائق يتم فيه عرض وثيقتين عن المقاومة الاجتماعية.

ويتناول اثنان من الدراسات موضوع المقاومة الفلسطينية وهو موضوع رأت هيئة التحرير أنه أحق أنواع المقاومة باهتمام هذا العدد، كما يتسق مع وعدنا في العدد الأول أن نحاول أن نكرس إحدى الأوراق في كل عدد لفلسطين. وتدور الدراسة الأولى وهي لرباب عبد الهادي عن المقاومة المزدوجة للنساء الفلسطينيات حيث يقاومن الاحتلال الإسرائيلي، مثلهن في ذلك مثل جميع الفلسطينيين الموجودين في فلسطين من نساء ورجال وأطفال، ولكن هناك مقاومة خاصة بالنساء وهي مقاومة السلطة الفلسطينية، التي تتشكل في مجموعها من مجموعة من الرجال، من أجل الحصول على حقوقهن السياسية والاجتماعية.

أما الدراسة الثانية وهي دراسة بني جونسون وإيلين كتاب فهي تدور في نفس الإطار ولكن في شكل مقارنة بين دور النساء في الانتفاضيتين الأولى عام 1988 والثانية عام ٢٠٠٠ مع التركيز على الانتفاضة الثانية، حيث الوجود المحسوس للسلطة الفلسطينية، والدور الجديد المنوط بها بعد عملية السلام في المشاركة في توفير فرص "التعايش السلمي" مع العدو الإسرائيلي، ومناهضتها بالتالي لحركات المقاومة الداخلية ضد هذا العدو بصفة عامة، ومقاومة النساء بصفة خاصة. كما تناقش الورقة أيضا قضايا النوع في ضوء هذه الظروف السياسية الجديدة، ومنها قضية "الذكورة والأمومة" وتأثيرها على أوضاع النساء في فلسطين.

وهكذا فإن الدراستين تركزان على المقاومة السياسية في المقام الأول، أما بحث نادين نابر، فيقدم نوعا آخر من المقاومة المزدوجة أحد وجهيها سياسي والآخر اجتماعي: فالأول مقاومة النساء العربيات الأمريكيات في أمريكا لمجتمع عنصري معاد لكل ما هو عربي، وطرق مقاومة النساء العربيات - الأمريكيات لهذا النوع من العداء عن طريق تكوين الجمعيات السياسية والاجتماعية وتنظيم الأنشطة السياسية والاجتماعية والفنية التي من شأنها التعريف بالمجتمع العربي وتحسين صورته بين المجموعات المختلفة المكونة للمجتمع الأمريكي من جماعات أقلية وأغلبية، وخاصة اليهودية منها، ومن جهة أخرى تقوم النساء العربيات - الأمريكيات بنوع آخر من المقاومة يشبه ذلك الذي تقوم به أخواتهن في الوطن الأم ضد مجتمع أبوي يقلل من شأن كفاحهن ومن أهمية الأدوار المنوطة بهن.

أما ورقة منى إبراهيم فتتناول محاولات المقاومة والتمكين التي يقدمها مشروع "قـالت الراويـة" لملتقى المـرأة والـذاكرة الـذي يقـوم بإعـادة كتابـة الحكايـات الشعبية وحكايات ألف ليلة وليلة من منظور يتسم بالحساسية للنوع الاجتماعي، وذلك من أجل إعطاء صوت خـاص للنسـاء وتمكينهن من شـغل أدوار اجتماعيـة جديدة لم يعتدن شغلها نظريات جيمس سكوت الخاصة في كتابه عن المقاومـة بالحيلة. من قبل، وذلك في إطار بعض النظريات النسوية مثل النسوية الثقافيـة ونظرية الأدوار الاجتماعية بالإضـافة إلى جيمس سـكوت الخاصـة في كتابـه عن المقاومة بالحيلة.

وبالإضافة إلى عرض كتاب جيمس سكوت، هناك عرض لكتاب بطلات أم ضحايا لإيمان بيبرس، والمأخوذ عن أطروحتها لنيل الدكتوراه، ويقوم هـذا الكتـاب على بحث ميـداني لحـالات بعض النسـاء المهمشـات في بعض المنـاطق العشـوائية والفقيرة في بعض محافظات جمهورية مصر العربيـة...... وذلـك من خلال عـدد من الأطر... النظرية منها كتاب المقاومة بالحيلة لجيمس سكوت أيضا مما يـدل على أهمية هذا الكاتب، ونظرياته حول المقاومة غير المعلنـة. وإن كـانت إيمـان بيبرس تنقد بعض آراء سكوت في هذا الكتـاب حيث يمكن أن تفسـر هـذه الآراء على أنهـا دعــوة للضـعفاء والمهمشــين للجــوء إلى الحيلــة في الحصــول على حقوقهن بدلا من المواجهة والحصول علنا عليها بعد إقناع المجتمع كافـة بأحقيـة النساء المهمشات بصفة خاصة في الحصول على هذه الحقوق.

وهذا النوع من المقاومة، أي المقاومة المعلنة والقائمة على المواجهة السياسية والاجتماعية هي محور كتاب جو فيشر "الخروج من الظل" الذي تعرض له هالـة كمال وفيه تقدم الكاتبة صورا لنضال النساء في كل من معـارك الحيـاة اليوميـة والمعــارك السياســية الكــبرى التحقيــق مطــالبهن السياســية والاقتصــادية والاجتماعية في كل من الأرجنتين وشيلي وأوروجواي وباراجواي. وتؤكـد الكاتبـة على أن نجاح النسـاء في تحقيـق بعض هـذه المطـالب هـو نجـاح أيضـا للطبقـة العاملة التي ينتمين إليها، مع عدم التقليل من أهمية خصوصية التجربة النسائية.

ونظرا للأهمية البادية لكتابـات جيمس سـكوت في مجـال المقاومـة، يقـوم هـذا العدد بتقديم عرض لكتاب السيطرة وفنـون المقاومـة، المشـار إليـه آنفـا، وهـو الكتاب الذي يعد علامة في علم اجتماع الطبقات المهمشة، ورغم وجود ترجمــة عربيـة لهـذا الكتـاب فقـد حرصـنا على تقديمـه من خلال طبعتـه الإنجليزيـة في محاولة لتحـرى الدقـة في تقـديم نظريـات سـكوت في هـذا الكتـاب، وفي هـذا اعتراف ضـمني منـا بالمشـاكل الـتي تنتج عن الترجمـة في توصـيل الأفكـار في اللغة التي تنقل إليها، وهي مشكلة واجهتنا بشكل حـاد في هـذا العـدد بالتحديـد، حيث أن ثلاث من أوراقه قد كتبت باللغة الإنجليزية وترجمت إلى العربية بغـرض النشر في "طيبة".

فقد قررت هيئة التحرير أنه من الأهميـة بمكـان لفت نظـر القـراء إلى مشـاكل الترجمة ومنهـا على سـبيل المثـال وليس الحصـر توحيـد ترجمـة المصـطلحات. فتعبــير مثــل transnationalism يــترجم مثلا إلى متعــدى القوميــة، أو عــابر للجنســيات، أمــا مصــطلح narratives فيــترجم إلى ســرديات أو شــهادات أو حكايات حسب السياق الذي توضع فيه الكلمة في كل مرة، مما قد يسبب خلطا لـدى القـراء العـرب. وهـذا بـالطبع بخلاف مشـاكل أخـرى منهـا اللغـة العربيـة المستخدمة لترجمة النصوص وهل يجب أن يكـون ولاءهـا للنص الأصـلي بمعـنى الحفــاظ على حرفيــة معانيــه ومصــطلحاته، أو التصــرف في هــذه المعــاني

والمصطلحات لتقديم نص تسهل قراءته في العربية، ولـو كـان ذلـك عن طريـق بعض التبسيط أو الحذف أو كليهما.

ومن الاقتراحــات الخاصــة بالترجمــة والــتي ناقشــتها هيئــة التحريــر في عــدة اجتماعـات هي عمـل قـاموس للمصـطلحات يثبت ترجمـات محـددة لعـدد من المصطلحات التي يتكـرر اسـتخدامها في أعـدادنا، ولكننـا انتهينـا إلى رفض هـذا الاقـتراح حيث أن من شـأنه أن يثبت بعض الترجمـات ويقفـل بـاب الاجتهـاد في مجال يجب أن يظل بـاب الاجتهـاد فيـه مفتوحـا والمحـاولات مسـتمرة من قبـل كافة العاملين في مجال الترجمة.

أما الجديد في هذا العدد فهو باب ننوى أن يكون ثابتـا في أعـداد طيبــة القادمــة بإذن الله، وهو باب الوثـائق وفيـه يتم عـرض وثـائق خاصـة بموضـوع كـل عـدد. والهـدف من نشـر هـذه الوثـائق ومناقشـتها هـو التأصـيل للأفكـار الـتي تقـدمها "طيبة" وخاصة في إطار انتشار دعاوي بأن مناقشة مشاكل النساء والدفاع عن حقوقهن هي دعـوى غربيـة، تـأثرت بهـا بعض المسـتغربات في عالمنـا العـربي. وتنفى الوثائق التي يعرض لها الباحث التاريخي رمضـان الخـولي في هـذا العـدد هذه الدعوى حيث يقدم لوثيقتين تقوم فيهـا امرأتـان بمقاومـة ظـرف اجتمـاعي خاص بكل منهما باستخدام كل الوسائل الشرعية المتاحة حتى تحصل كل منهما على حقها كاملا غير منقوص، بما في هذا من إثبات لقدرة النساء على المقاومة الاجتماعية وعدم سلبيتهن، وذلك في القرن السابع عشر، أي كما يؤكـد رمضـان الخولي، قبل تعرض المصريات لتأثير غربي.

وختاما نرجو أن تحوز مواد هذا العدد رضاءكم وتنجح في مناقشة هـذا الموضـوع المهم، وهو موضوع النساء والمقاومة، كما نرجو أن نتلقى تعليقـاتكم على مـواد هذا العدد واقتراحاتكم بشـأن الأعـداد القادمـة. ويسـعدنا أن تسـاهموا في مـواد العدد القادم الذي توجد دعوة للكتابة فيه في آخر صفحات هذا العدد.

أين ذهبت كل النساء (وأين ذهب كل الرجال)؟ *

تأملات حول قضايا النوع والانتفاضة الفلسطينية الثانية ([1])

إعداد بيني جونسون وايلين كتاب

بعد مرور ما يقرب من شهرين على اندلاع الانتفاضة الفلسـطينية الثانيـة في ٢٨ سبتمبر عام ٢٠٠٠، أصدر رئيس الحكومـة الإسـرائيلية قـرارا غـير مـألوف حـتى وفقا للمنطق العسكري المبني على استعمال أقصى أنـواع القمـع في مواجهـة الانتفاضة، ذلـك أن الـرد الإسـرائيلي على التمـرد تضـمن اسـتعمال المروحيـات والدبابات في وجه السكان غير المسلحين كما أطلق أحد أكثر الجيوش قوة في العالم لضرب المناضلين الفلسطينيين وضباط الشرطة والأمن الذين لا يمتلكون سـوى الأسـلحة الخفيفـة. أمـا الأمـر العسـكري المـذكور فقـد منـع "الرجـال الفلسـطينيين من السـفر في المركبـات الخاصـة على طـرق الضـفة الغربيـة" (هاريل وهاس، ٣.٢٠٠٠). كما كان على الجنود إعادة السيارات الخاصـة بالـذكور إلى قراهم أو بلدتهم الأصـلية ولم يسـمح باسـتئناف السـفر إلا في حالـة وجـود مسافرة على متن المركبة.

وسواء كان هذا القرار موضـع التنفيـذ أم لا، فإنـه يشـكل مثـالا لمنطـق الفصـل العنصري الذي ارتبط بفترة أوسلو، وهو ما يشكل طريقـة إسـرائيل في تطـبيق الاتفاقيات المرحليـة، بـل قـد يكـون أيضـا جـزءا من الاتفاقيـات ذاتهـا. إذ يفتقـد مضـمون الاتفاقيـات المرحليـة أي خطـاب خـاص بـالحقوق وهـذا مـا يتضـح من مجموعـة الإجـراءات غـير المبنيـة على المسـاواة بـل الـتي تسـتند على منطـق الاختلاف والتميـيز والتوزيـع غـير المتكـافئ للمـوارد. لقـد تضـمنت الإجـراءات المشار إليها تقسـيم الأراضـي الفلسـطينية إلى منـاطق غـير متلامسـة واسـتمر الاحتلال والرقابة الإسـرائيلية على الحـدود وعلى أغلبيـة الأراضـي الفلسـطينية، وهذا في ظـل تنـامي المسـتوطنات ومـع السـلطات المحـدودة وغـير السـيادية للسلطة الفلسطينية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن عـودة القيـادات الفلسـطينية من المنفى - أي كوادر منظمة التحرير الفلسـطينية - كـانت مرهونـة بتأسـيس قـوة أمنية قويـة" (وفقـا للاتفاقيـات المرحليـة لعـام 1994 وعـام 1995) من شـأنها حمايـة الأمن الإسـرائيلي ومراقبـة المعارضـة الفلسـطينية المناهضـة لعمليـة السلام. وهذا ما عبر عنه نائب رئيس الأركان الإسـرائيلي آنـذاك بقولـه "سـوف يكون لهم (يعني بهذا الشرطة الفلسـطينية) أيضـا تشـكيل أمـني يهـدف التحكم في الشارع الفلسطيني" (ليبكين - شاهاك 1995 في واجنر 2000-113). ومن المفارقـات أن تنـامي القـوة الأمنيـة الفلسـطينية ووجـود 40.000 رجـل تحت السلاح قد ساهما في عسكرة الانتفاضة الحالية.

وبينما ظنت القيـادة الفلسـطينية أن تلـك الإجـراءات التمييزيـة مجـرد إجـراءات مؤقتة سيتم تعديلها بنـاء على تبـني مواقـف مبدئيـة أثنـاء المرحلـة الأخـيرة من المفاوضات، فإن آثار هذه الإجراءات - بمـا في ذلـك وصـول عـدد المسـتوطنين إلى ما يقرب من الضعف خلال سنوات مـا بعـد أوسـلو (١٩٩٣ إلى الآن) - ظلت محفورة على الأجساد وفي الحياة السياسية ويمكن رؤيتهـا بوضـوح في مظـاهر اندلاع الانتفاضة الثانية. إن السبب المباشر لتفجـير الانتفاضـة يعـود إلى الزيـارة الاستفزازية المقصودة التي قام بها السياسي الإسرائيلي اليميني آرييل شـارون إلى المسجد الأقصى في الجزء القديم من مدينة القدس، وإلى قتل خمسـة من المتظـاهرين والمصـلين في اليـوم التـالي على يـد الشـرطة الإسـرائيلية، إلا أن الفشل السياسي لمفاوضات كامب ديفيـد في يوليـو ٢٠٠٠ كـان السـبب الخفي وراء تلك الأحداث. فقد وجدت القيادة الفلسطينية نفسها في كامب ديفيـد أمـام

مشروع أمريكي حول الاتفاق النهائي تخطى كل الخطوط الحمراء الفلسطينية، بما في ذلك تجاهل مطالب السيادة على القدس الشرقية، وحل عادل للاجئين الفلسطينيين، وتفتيت المستوطنات، ودولة مستقلة ذات أراضي متجاورة في إطار حدود عام 1967 (هانية ٢٠٠٠، حمامي وتاماري ٢٠٠١).

ومما لا يقل أهمية - وإن كان أقل وضوحا - النظر في كيفية تأثير ممارسات عدم المساواة بين إسرائيل والفلسطينيين على تشكيل العلاقة فيما بين الفلسطينيين أنفسهم وخاصة فيما بين الدولة الوليدة والمواطنين. وقد يكون ذلك أكثر وضوحا في هيمنة الجانب الأمني وأساسا الأمن الإسرائيلي - أحيانا على حساب مراعاة حقوق الإنسان وسيادة القانون. كما أثرت هذه الفروق الكبيرة بشدة في الحد من تشكل المواطنة الفلسطينية وحقوق المواطنين السياسية والاجتماعية والاقتصادية خلال المرحلة الانتقالية، وهنا تبدو القضايا الخاصة بالنوع مثالا جيدا. فقد نص الميثاق الذي أصدرته الحركة النسائية الفلسطينية عام 1994 في بداية المرحلة الانتقالية. على سبيل المثال، على عدد من الحقوق المرأة، مثل حرية التحرك والحق المطلق في الجنسية، وهي نفس الحقوق التي يحرم منها كل السكان.

إن الممارسات الإسرائيلية من فرض الحصار واحتجاز السكان الفلسطينيين خلال الانتفاضة الحالية تعد تصعيدا لسياسة الإغلاق الإسرائيلية التي حكمت المرحلة الانتقالية. ومعنى ذلك أنه يمكن الاستمرار في تقييد حركة الفلسطينيين حسب الرغبة بينما يتمتع المستوطنين بحرية حركة كاملة، مع كل ما يترتب على ذلك من أذى سياسي واجتماعي واقتصادي للسكان الفلسطينيين. إن إغلاق الحدود بين مناطق الضفة الغربية وشمال وجنوب غزة أثناء الانتفاضة الثانية، وكذلك المنع من الدخول إلى القدس وإلى إسرائيل، قد تسببا في توقف ما يقرب من 110,000 عامل فلسطيني عن العمل ممن كانوا يعملون فيما سبق في إسرائيل. كما أدى هذا إلى انخفاض الأنشطة الإنتاجية المحلية بنسبة 50%، وإلى ارتفاع معدلات الفقر بنسبة 50%، وإلى تفاقم الأزمة الإنسانية بنسب متصاعدة (مكتب الأمم المتحدة للمنسق الخاص، نوفمبر ٢٠٠٠).

الفصل العنصري والنوع الاجتماعي

ما من شك في أن منطق الفصل العنصري له تجلياته في قضايا النوع، ففي القرار الذي أشرنا إليه في بداية هذه الورقة يبدو واضحا أن التمييز بين الجنسين مبدأ منظم للقمع الإسرائيلي، ويبقى السؤال ما إذا كان أيضا مبدأ منظما للمقاومة الفلسطينية، إن الأعداد اللانهائية للموتى في صفوف الذكور من شباب وأطفال تعد تأكيدا على كلا الافتراضين. هذا، وقد شكل القرار العسكري مادة للسخرية، كما عبرت الفلسطينيات مازحات "أخيرا. هناك دور للنساء!". وسوف نناقش بمزيد من التفصيل فيما بعد كون النساء الناشطات قد مارسن العديد من الأنشطة المفيدة أثناء الانتفاضة وتحملن أعباء متزايدة في رعاية المنزل والمجتمع والتواؤم مع الظروف المحيطة، إلا أن هذه الأنشطة ظلت غير مرئية بالنسبة للعامة، كما تنظر القيادات النسائية إلى هذه الأدوار على أنها غير ملائمة وهامشية.

إن عدم بروز هذه الأدوار يعود إلى الغياب المتصاعد للمجتمع المدني في الانتفاضة الحالية. ولا نعني بهذا أن منظمات المجتمع المدني خاملة تماما، بل أن أنشطة تلك المنظمات لم تؤثر بطريقة مباشرة حتى الآن على سياسات الانتفاضة. فقد ظلت أنشطة هامشية بدلا من أن تشكل ذلك "المجال العام

لحركة المجتمع المدني" (كالهون ١٤٠١٩٩٩) حيث يتم ترجمة الحريات العامة والخطاب النقدي إلى قدرة على التأثير أو مرجعية للسياسات، حسب المفهوم الذي ينادي به جورجن هابرماس، ويمكن القول أن هناك ارتباطا وثيقا بين تهميش النساء وتهميش المجتمع المدني واستبعادهما من المجال السياسي والعام. وتشير وقائع الانتفاضة الحالية إلى أن غياب النساء من المجال العام مصحوب عادة باستبعاد معظم الرجال من نفس هذا المجال.

نظام الحكم في مرحلة ما بعد اتفاقيات اوسلو والثقافة السياسية

يمكن الإشارة إلى وجود عدد من الخصائص الهامة المرتبطة بالثقافة السياسية الفلسطينية في مرحلة ما بعد أوسلو وهي التي أثرت على المشاركة والمقاومة (يمكن الرجوع إلى بشارة، 1998، جياكمان، ١٩٩٨، جاد، جونسون وجياكمان، ٢٠٠٠). إلا أننا سوف نركز هنا على أحد التناقضات الأساسية وهي تتمثل في التناقض القائم بين دور القيادة الفلسطينية كفاعل للتحرر الوطني - وهو الأساس الذي تستمد منه شرعيتها - والسلطات السيادية المحدودة التي تتمتع بها هذه القيادة مع الإجراءات الأمنية المشددة والادوار البوليسية للسلطة الفلسطينية في المرحلة الانتقالية. فعلى الرغم من وضع السلطة باعتبارها نظاما أمنيا، فإن دراسة حمامي وجونسون تشير إلى أن السلطة تتضمن "وجوه متعددة ومتناقضة"، إذ ما زالت حركة التحرر الوطني التي انبثقت منها - وعلى الرغم من دورها القمعي - تمثل الحلم الوطني الذي تركز عليه التطلعات الشعبية (حمامي وجونسون، ١٩٩٩، ١٢٣).

لقد اتجه حل تلك التناقضات إلى الخيار السياسي فيما يمكن تسميته "بالشعبوية التسلطية"، وهو ما ينفي خصوصية الجماهير ويتطلع إلى التعامل مع "السكان". إن التوجه للناس أو "الشارع" يضفي – أو يحمل ضمنيا - شرعية حيوية بالنسبة للحكومة، إلا أنه يؤدي إلى ضعف أو غياب الدور الجماهيري في تبني التوجهات السياسية وفي تشكيل الرأي العام وأساسا في المشاركة في عملية اتخاذ القرار. إن الاتجاه المعاكس للشعبوية التسلطية - أي اتجاه تعبئة جماهير ديمقراطية نشيطة – موجود في فلسطين خاصة في المنظمات غير الحكومية ولكنه موجود أيضا في حضور وتاريخ الحركات الاجتماعية وما زال، بما في ذلك في الحركة النسائية النشيطة التي تحمل رؤية استراتيجية. ويحتاج تهميش هذه القوى في الانتفاضة الثانية إلى تفسير.

إن الأزمة السياسية العميقة التي تعاني منها الوطنية الفلسطينية في مرحلة ما بعد أوسلو قد ساهمت بطريقة رئيسية في هبوط النشاط السياسي الجماهيري وفي الانتقال من السياسة غير الرسمية إلى السياسة الرسمية وهو ما يشكل الخطوات الانتقالية نحو بناء الدولة. ومن المثير للاهتمام أن الحركة النسائية قد كانت من أنجح الحركات الاجتماعية في مد الجسور خلال المرحلة الانتقالية وذلك لأسباب عديدة، من المفارقات أن منها استبعاد النساء من القيادة الوطنية. إن هذا التهميش قد ولد لدى النساء القدرة على التحرك باستقلالية أكبر مقارنة بالمنظمات الجماهيرية والحركات الاجتماعية الفلسطينية الأخرى. وفي ذات الوقت، فإن خبرة الحركة النسائية في التعبئة الجماهيرية قد حل محلها في الانتفاضة الثانية نموذج المنظمات غير الحكومية في تشكيل جماعات الضغط والدفاع الاجتماعي وعقد ورش العمل حول الأنشطة التربوية والتنموية. إلا أن ذلك لم يحول دون القيام بالمظاهرات المناهضة لإغلاق الضفة الغربية وغزة ومن أجل الإفراج عن السجناء.

وقد كان لهذا التحول أثارا متناقضة فيما يتعلق بقضية المساواة بين الجنسين في المرحلة الانتقالية. ففي الوقت الذي أكسب هذا الانتقال الحركة النسائية بعض الأدوات والموارد من أجل الإصلاح القانوني والقيام بالمبادرات التفاوضية، فقد أضعف من جهة أخرى من قدرة هذه الحركة على تعبئة - وتمثيل - النساء في المواقع والطبقات الاجتماعية المختلفة كما أضعف من قدرتها على إثبات "أصالة" وطنيتها. إن تحول المنظمات غير الحكومية النسائية إلى "الاتجاه المهني" (حمامي، ١٩٩٥) وتاريخ هذه الحركة الوطني والاجتماعي من الآليات المهمة التي يجب أخذها بعين الاعتبار عند التفكير في الإمكانيات المستقبلية لهذه الحركة في مرحلة تأسيس الدولة الفلسطينية.

كما تؤكد الانتفاضة الثانية على واقع آخر أكثر اعتدالا. ذلك أنه مهما توجت محاولات الحركة النسائية بالنجاح في تطوير مبادرات من أجل الحصول على المساواة بين الجنسين في مرحلة أوسلو وسواء تمثلت هذه المبادرات في نموذج البرلمان النسائي، أو في التفاوض لإلغاء التمييز ضد النساء، أو في مبادرات إعلامية، أو مبادرات متعلقة بالعلف ضد النساء، الخ - فإن تلك المبادرات على غرار المبادرات المماثلة التي قامت بها باقي المنظمات غير الحكومية أو حتى تلك الخاصة بالمشروعات الحكومية الموجهة نحو القضايا الاجتماعية والتنموية قد تم تحجيمها واستبعادها من دوائر السلطة السياسية. ومن المؤسف حقا أن النساء قد بدأن في استعمال الخطاب المعاصر الذي ينادي "بالتمكين" في الوقت الذي بدأن فيه فعليا في فقدان سلطاتهن. وقد يفيد هنا إجراء مقارنة بين الانتفاضتين الفلسطينيتين للوصول إلى مزيد من الفهم حول تلك الآليات.

مقارنة بين الانتفاضتين

على الرغم من الاثني عشر عاما التي تفصل بين الانتفاضتين، فإن لهما سبب أساسي مشترك وهو استمرار الاحتلال الإسرائيلي العسكري للضفة الغربية وغزة والسياسات القمعية لهذا الاحتلال، إلا أن الواقع الاجتماعي والسياسي الجديد إثر اتفاقيات أوسلو هو الذي فجر انتفاضة الأقصى وصاغ معالمها المختلفة. ذلك أن الواقع السياسي الجديد يتضمن وجود السلطة الفلسطينية بمنهجها في الحكم وثقافتها السياسية، كما يتضمن في ذات الوقت وجود علاقات رسمية ومفاوضات وأشكال من التعاون بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، مما يعنيه ذلك من وجود أنماط جديدة متعلقة بالمشاركة أو الاستبعاد وتغير في أسلوب القمع العسكري الإسرائيلي وبروز ظاهرة العسكرة الفلسطينية. إن العلاقة المتبادلة فيما بين هذين الشكلين قد ولدت جوا عميقا من عدم الاستقرار إلى جانب تشكيل صورة جديدة للنشاط السياسي الفلسطيني قائمة على استبعاد مشاركة معظم المجتمع وخاصة النساء.

الديمقراطية والمنظمات القاعدية والدولة

لقد اندلعت انتفاضة عام 1987 في إطار كان قد شهد ما يزيد عن عقد من النشاط الديمقراطي قادته منظمات جماهيرية فلسطينية في الضفة الغربية وفي غزة وارتبطت ارتباطا وثيقا بالحركة الوطنية الفلسطينية (يمكن العثور على المزيد من التفاصيل في دراسات تاراكي، ١٩٩١، وكتاب، ١٩٩٣). وقد قامت تلك المنظمات بتعبئة أقسام واسعة من المجتمع، ضمت الطلاب، والنساء، والعمال، والمهنيين، الذين أصبحوا بدورهم الفاعلين الأساسيين في التعبئة للانتفاضة واستدامتها. وقد عكفت برامج تلك الفئات على دمج الأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية وتوجهت نحو كلا من التطلعات والاحتياجات

الفعلية للسكان. وفي حالة اللجـان الشـعبية النسـائية تمثـل ذلـك في الأنشـطة المدرة للدخل وفي مراكز الرعاية اليومية. هذا بينمـا انـدلعت انتفاضـة الأقصـى في فترة كانت قد خفتت فيها الأنشطة السياسية ذات الطـابع الـديمقراطي وتم استبدالها بالأنشـطة الرسـمية الـتي غالبـا مـا اتخـذت طـابع الهياكـل السياسـية المغلقة مع استبعاد المجتمع المدني.

وعلى غرار المنظمات الجماهيرية الأخرى، كانت الحركـة النسـائية في انتفاضـة 1987 قادرة على تلبية تطلعـات النـاس نحـو الاسـتقلال من خلال أشـكال غـير مركزيــة من التنظيم والتعبئــة اتجهت نحــو الــدمج بين قضــايا التحــرر الوطــني والنهوض الاجتماعي، حيث قامت اللجان الشعبية بتعبئة المجتمع من أجـل تلبيـة احتياجاتــه الخاصــة، مثــل تعليم الأطفــال بعــد إغلاق المــدارس بمقتضــى الأمــر العسكري، وحماية الأحيـاء، وتشـجيع الاقتصـاد المـنزلي، والمسـاهمة في توفـير التموين الغـذائي للمحتـاجين. كمـا عملت هـذه اللجـان كـأدوات لتطـوير الـوعي الاجتماعي والسياسي في دعم الانتفاضة واستدامتها.

ويمكن النظر إلى هـذه الأشـكال من المشـاركة الديمقراطيـة على أنهـا "بصـفة عامة نمط سياسي وثقافي يساهم في تحقق أكبر للقدرات الإنسـانية المبدعـة" (بيستيدزينسـكي وسـيخون، ١٩٩٩). إن الديمقراطيـة بهـذا المعـنى هي عمليـة تساند تطوير مفاهيم وهياكل تـوفر للنـاس فرصـا للتعبـير عن آرائهم في قضـايا تمس حيـاتهم حيث يجـد عامـة النـاس وسـائل منظمـة لهـذا التعبـير. ومن جهـة أخـرى، تمتلـك تلـك المنظمـات القـدرة على القيـام بـدور الوسـيط بين النـاس والدولة من خلال توسيع المجال العام وإدراجه كمجال مستقل في إطار الدولــة (بيستيدزينسكي وسيخون، 1999).

إن تلاشي تلك المنظمات الجماهيرية خلال المرحلة الانتقالية قد أدى إلى وجــود نخبة قيادية غير مسئولة أمام دوائر بعينهـا، بـل أصـبحت هـذه النخبـة تبحث عن شرعيتها في "الأهالي" نظرا لدورها الرمزي في حماية التحرر الوطني وأدوارهـا التاريخيــة كممثلــة للقضــية الفلســطينية. كمــا لم تتمكن الأحــزاب المعارضــة اليسارية الضعيفة من الاحتفاظ بأنشطتها أو استمرارها حيث أضعفتها الخلافـات الداخلية ووهنها الهيكلي خاصة في إطار غيـاب الديمقراطيـة الداخليـة والهيمنـة المتصاعدة للسلطة الفلسطينية. أما المعارضة الإسلامية فقد ظلت هي الوحيدة القادرة على الاحتفاظ بقاعدة شعبية.

وهكذا استطاعت الدولة الفلسطينية الوليدة أن تغير واقـع السياسـة والمقاومـة وأن تقلل من مشاركة الناس بصفة عامة – والنسـاء بصـفة خاصـة - حيث حلت السياسات الرسـمية محـل الأشـكال غـير الرسـمية للتعبئـة إلى حـد كبـير، كمـا تمكنت قيادات "الخارج" من الاستيلاء على سلطات زعماء "الـداخل في الضـفة الغربية وفي غزة. لقد شكلت ازدواجية الأنشطة السياسية الرسمية القويــة إلى جــانب الأنشــطة غــير الرســمية الضــعيفة الخطــوة الأولى على طريــق تهميش المجتمــع المــدني والحــد من مشــاركة النســاء. كمــا أدى تضــاؤل المنظمــات الجماهيرية وإخفاق الأحزاب السياسية اليسـارية إلى أن أصـبح الحـيز العـام في المرحلـة الانتقاليــة حكـرا ضـمنيا على السـلطة الفلسـطينية، وخاصـة من قبـل أجهزتها الأمنية على الرغم من ظهور ظـرفي لأصـوات معارضـة ارتفعت لتنتقـد بعض القضايا السياسية والاجتماعية (مارشال، ١٩٩٤، ١٤٤).

لقد فرض المناخ السياسي الجديد على الحركـة النسائية وغيرهـا من الحركـات الاجتماعية الأخرى أسئلة صعبة ومحيرة فيما يتعلـق بتطـوير اسـتراتيجيات تتجـه

لكل من قضايا النوع في إطار الدولة الصاعدة والظروف الواقعية للاحتلال الـتي يواجهها الرجال والنساء يوميا.

اتفاق معلق التنفيذ بخصوص قضايا النوع

اتسمت الانتفاضة الأولى بالوحدة والتناغم الوطنيين بما ينطوي عليه ذلـك - كمـا هو الحال في نضالات أخـرى للتحـرر الوطـني - من خفض المطـالب المباشـرة المتعلقـة بالنضـال الطبقي وبـالنوع. إلا أنـه عنـد نقطـة التقـاء الانتفاضـة الأولى والتقدم في عمليات السلام بدأت تطفو على السطح المسائل المتعلقــة بـالنوع بطريقـة أقـوى. ويعـد ميثـاق المـرأة لعـام 1994 من الأدلـة على قـوة الحركـة النسـائية في هـذه الفـترة، حيث تبـنى هـذا الميثـاق اتحـاد المـرأة الفلسـطينية وأغلبية المنظمات النسائية الفلسطينية بعد لقـاءات تشـاورية وحـوارات واسـعة النطاق. و يشـير هـذا الميثـاق إلى مبـدأ "المسـاواة بين الجنسـين" الـذي تبنـاه الإعلان الفلسـطيني للتحـرر في عـام 1988، كمـا يؤكـد الميثـاق على الحقـوق الوطنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية للنساء، متقدما هكذا بعقد اجتماعي ونوعي جديد للمجتمع الفلسطيني، إلا أن هذا الإنجاز لم تتم ترجمتـه إلى عمليـة تعبئة جماهيرية. ذلك أن اللجان النسـائية الشـعبية والطلائـع النسـائية المرتبطـة بـالأحزاب السياسـية الفلسـطينية لم تتمكن من التنسـيق فيمـا بينهـا بسـبب الاختلافات السياسية التي سادت المناخ العـام إثـر اتفاقيـات أوسـلو. وبالإضـافة إلى ذلك، فإن مطالب الميثاق الخاصـة بـالحقوق المتسـاوية قـد أضـعفها غيـاب الحقوق الوطنية وحقوق المواطنة لكافة السكان خلال المرحلة الانتقالية.

الحركة النسائية في مرحلة انتقالية

لقـد واجهت الحركـة النسـائية الفلسـطينية عـدد من الإشـكاليات في المرحلـة الانتقاليـة، منهـا المطالبـة بـالحقوق المتسـاوية في ظـل ميلاد الدولـة الجديـدة واسـتمرار القمـع الإسـرائيلي الاسـتعماري والحاجـة الفعليـة لكلا من الرجـال والنساء للاستقلال. وقد شكلت كـل هـذه العوامـل حالـة يصـعب مواجهتهـا على الرغم من الجهود المتميزة لعدد من النشـيطات التطـوير اسـتراتيجيات متعـددة المداخل، وفي الواقع أن استراتيجية "ما بعـد الاسـتقلال" قـد هيمنت على هـذه المحـاولات بمـا تضـمنته من مبـادرات للإصـلاح القـانوني، وإدخـال المعاملـة المتساوية في الإجراءات الحكومية، وإدراج النساء في الـوزارات، والضـغط من أجل المزيد من المدارس للنسـاء في الريـف، والمشـروعات الصـحية الموجهـة للنساء وقضايا تنمويـة أخـرى، وتنظيم ورش العمـل حـول قضـايا الديمقراطيـة، والاهتمام بقضايا اجتماعية ذات خصوصية مثل العنف الأسري. وعلى الـرغم من إنجاز العديد من المهام الجيدة، فإن النشاط النسائي قـد فقـد كثـيرا من طابعـه السياسي. كمـا وضـعت الجهـات المانحـة الدوليـة المتكـاثرة قضـايا النسـاء في مقدمة الأولويات ولكن في الإطار المحدود لبناء الدولة وليس في إطـار معركـة متواصـلة من أجـل الاسـتقلال والديمقراطيـة الحقيقيـة. وهكـذا، لم يتم التوجـه بجدية نحو طبيعة نظام الحكم الفلسطيني باعتبـاره أحـد القضـايا الأساسـية في عملية التحول الديمقراطي (حمامي وكتـاب، ١٩٩٠). نتيجـة لـذلك، أصـبح طـرح المطالبة بالمساواة بين الجنسين في الحيز العـام عمليـة أكـثر تعقيـدا وصـعوبة بسـبب ابتعـاد هـذه القضـايا عن القضـايا محـل اهتمـام نظـام الحكم والنظـام السياسي، وحتى الأجهزة التي كانت تحمل ضـمنيا بـذور التحـول الـديمقراطي - مثل المجلس التشريعي الفلسطيني - أصبحت مشـلولة الحركـة بسـبب طبيعـة الحكم التسلطية، إن عملية تحلل التعبئة تلك – والتبعية الشـعبية الناتجـة عنهـا -

تشكل أسباب كافية لكي نفهم لماذا لا يشارك الناس بصفة عامة والنساء بصفة خاصة بطريقة نشطة في الانتفاضة الحالية.

نسوية الدولة والنسوية الاجتماعية

تشير انتفاضة الأقصى وما ذكر سابقا حول الحركة النسائية إلى وجود انشقاقات كامنة داخل الحركة النسائية نفسها، مثل الانقسام بين من يعتقدون أن حصول النساء على المزيد من الحقوق يمكن أن يحدث في إطار الدولة من خلال الضغط على متخذي وصانعي القرار ومن يخشون فقدان الاستقلالية والتعرض للمخاطر السياسية في إطار برنامج للتحول الديمقراطي والتحرر. إن هذه التناقضات قد تأججت داخل بنية الحركة النسائية. وهذا ينطبق خاصة على حالة اتحاد المرأة الفلسطينية - على غرار الاتحادات الأخرى – والتي تعد منظمة تساندها الدولة وليست كياناً مستقلاً، تطور في إطار البنية القديمة لمنظمة التحرير الفلسطينية. إن وضع هذه المنظمة - باعتبارها ممثلة للنساء الفلسطينيات على الرغم من عدم إجراء انتخابات داخلها لأكثر من عقد - يدمر إمكانيات تعبئة النساء حول قضايا مثل المساواة والحكم الديمقراطي والمشاركة السياسية.

ومن جهة أخرى، فإن اللجنة الفنية لقضايا المرأة، وهي منظمة غير حكومية تقوم بالتنسيق بين لجان المرأة الفلسطينية والمنظمات المعنية بالبحوث حول المرأة، كانت لها رؤية بديلة حول تعزيز قدرات النساء ومشاركتهن. وقد قامت بالدفاع عن هذه الرؤية، إلا أنها لم تدخل في جدل مباشر حولها مع اتحاد المرأة الفلسطينية. وقد قامت اللجنة الفنية لقضايا المرأة خلال الانتفاضة الحالية بأنشطة تراوحت ما بين مسيرات بالشموع، وحملات نتجه نحو الرأي العام، وتنظيم المؤتمرات الصحفية (حول قضايا تتعلق بالطفولة كما سنرى لاحقا)، وتقديم العون لأسر الشهداء، واستضافة وفود التضامن، وأنشطة أخرى. إن هذه الأنشطة تندرج بصفة عامة تحت قضايا التضامن والرعاية الاجتماعية، إلا أنها لم ترق حتى الآن إلى تشكيل استراتيجيات ناجحة تتعامل مع القضايا السياسية المحورية كما أنها لم تتمكن من توسيع رقعة المشاركة النسائية بطريقة كبيرة.

وهناك مشكلة لدى النسويات في الإجابة على التساؤل حول ما إذا كانت الدولة قادرة على أن تصبح قوة فاعلة تعمل على تحقيق المزيد من المساواة أم أنها أداة للقمع الأبوي أم أنها الاثنين معا (ألفاريز، ١٩٩٠). ففي حالة فلسطين، لا تمتلك السلطة الفلسطينية القدرة أو الرغبة السياسية في أن تصبح قوة للتحول الديمقراطي، وبالتالي أصبحت هناك حاجة ملحة إلى تطوير كيان مستقل يكون مسئولا أمام النساء وخاضعا لمساءلتهن. ذلك أن المعارك التي تقودها الحركات الاجتماعية والقائمة على أساس النوع أو على أساس طبقي ينبغي أن تدار سواء من داخل أو خارج الجهاز السياسي للدولة، إلا أن الوضع الفلسطيني الحالي يتطلب المزيد من التركيز على المجال الموجود خارج نطاق الدولة حيث تستطيع القوى الفعلية ممارسة الضغوط على الدولة وجعلها أكثر استجابة لتطلعات النساء.

كما أن التبعات الاجتماعية والاقتصادية للقمع الإسرائيلي للانتفاضة قد أثرت على النساء في أماكن متعددة، حيث تعيش الآن ما يزيد عن نصف أسر قطاع غزة والكثير ممن يقيمون في معسكرات اللاجئين في حالة من الفقر. فالاعتراف بتنوع المشاكل التي تواجه النساء يسمح بتطوير برامج وخطط عمل تكون جاذبة لمزيد من النساء.

ازدواجية الخطاب السياسي: التركيز على الجانب العملي في مواجهة التركيز على الجانب الاستراتيجي

لقد طورت انتفاضة الأقصى خطاب سياسي مزدوج يؤثر بدوره على مستوى المشاركة. فالسلطة الفلسطينية تستغل الانتفاضة أساسا كقوة ضاغطة لتغيير شروط التفاوض والوصول إلى اتفاق حول الوضع النهائي في أقرب وقت ممكن. أما القيادات الشعبية للحركة الوطنية التي تمثل كيانات سياسية غير رسمية إلى حد ما فهي تتبنى إطارا يتسم أكثر بالرؤية الاستراتيجية، حيث تنظر إلى الانتفاضة باعتبارها وسيلة لتحرير الأرض والحصول على الحقوق الوطنية من خلال إنهاء الاحتلال الإسرائيلي. وعلى الرغم من أنه قد يتلاقى الهدفان في بعض الأحيان، إلا أنه توجد تناقضات عميقة فيما بينهما. ذلك أنه من غير المحتمل أن تصل السلطة الفلسطينية إلى اتفاق سريع يحل القضايا التاريخية الأساسية المتعلقة بالصراع الإسرائيلي - الفلسطيني. وهكذا يلوح في الأفق بروز الصراعات الداخلية المصحوبة بإجراءات السلطة المنافية للديمقراطية. وفي هذا الإطار، تتناقض المشاركة الواسعة مع مصالح النخبة الحاكمة.

النضال عند الحدود في مواجهة النضال داخل المجتمعات المحلية

إن مواقع وطبيعة المقاومة الفلسطينية في الانتفاضتين هي عوامل أساسية لفهم تهميش النساء والمجتمع المدني، ففي الانتفاضة الأولى، كانت المقاومة تدور في المجتمع وفي الشوارع والأحياء والمنازل، كما كانت الأحجار تمثل السلاح الأساسي للدفاع عن كرامة المجتمع المحلي. و في هذا الإطار شاركت النساء في صدامات مباشرة مع الجيش الإسرائيلي، سواء بصفتهن متظاهرات أو قاذفات للحجارة أو حاميات ومنقذات للشبان. وكانت المنازل، والمجتمع ككل، مسرحا لصراعات يومية مع الجنود الإسرائيليين. وبهذا الصدد يشير يوفال ديفيس إلى أنه "عادة ما يختفي التقسيم الواضح بين الجنسين وقت الحرب حينما لا يكون هناك تقسيما واضحا بين ميدان المعركة والجبهة الداخلية" (يوفال ديفيس، ١٩٩٧).

أما في الانتفاضة الحالية، فإن المواجهات تحدث عند الحدود ونقاط العبور والتفتيش فيما بين المناطق التي حددتها اتفاقيات أوسلو. وتمثل هذه النقاط حدود "السيادة" الفلسطينية وتقع تحت رقابة الجيش الإسرائيلي. لقد مارس الإسرائيليين سلطتهم على هذه الأماكن على مدى أعوام ليمنعوا الفلسطينيين من الحصول على الرزق ومن ممارسة الحياة الاجتماعية أو من تقوية أواصر الوحدة الوطنية. وفي هذه الظروف، تتقلص أدوار النساء في المقاومة المباشرة إلى أضيق الحدود في غياب البعد الاجتماعي مع عسكرة الشارع والآثار المتفاوتة للحظر على حركة النساء، ويمكن القول أن هناك علاقة طردية بين تنامي العسكرة وممارسة العنف العسكري وبين مشاركة النساء والمجتمع الأوسع.

إن تشكل المناضلين في مواجهة غير المناضلين مسألة تظل مرتبطة بقضايا النوع، فهي مبنية على المفاهيم الإيديولوجية للأنوثة والذكورة وليس على القدرة الفعلية على المقاومة (يوفال ديفيس، ١٩٩٧)، وهو ما يحدث أيضا في مجتمعات أخرى. إن اتساع دور النساء في الانتفاضة الأولى كان ممكنا حيث ظل التقسيم ما بين مقاتلين وغير مقاتلين أمرا غير خاضع لحدود قاطعة. أما في الانتفاضة الثانية، فإن تعريف "المناضلين" يرتبط ارتباطا وثيقا بعوامل السن والنوع. نتيجة لذلك، تم إبراز الدور الإنجابي للنساء كحاملات للمقاتلين وأمهات للشهداء - وهو الدور الذي تتبناه الثقافة السياسية الفلسطينية - باعتبارهن رموز

للمقاومة (بينيت، ٢٠٠١). هذا في الوقت الذي تواجه فيه الأمهات حاليا اختيارات صعبة بل ومميتة. وسوف نناقش فيما بعد ثلاث أزمات مرتبطة بالموضوع أدت إليها (أو أبرزتها) مستويات وأشكال ومواقع ممارسات القوة المبالغة للإسرائيليين خلال الانتفاضة الثانية وهي: أزمة في الذكورة، وأزمة في الأبوة وخاصة ما يتعلق بأدوار الآباء في توفير الحماية والتموين للأسر، وأزمة في الأمومة حيث تواجه الأمهات تناقضات قاسية في مسئولياتهن تجاه الأطفال.

حجم العنف

لقد شهدت الشهور الأربعة الأولى للانتفاضة الثانية حالات عنيفة من الموت والأضرار فاقت بكثير ما حدث خلال سنوات الانتفاضة الأولى، فحتى منتصف فبراير كانت قوات الأمن والمدنيون الإسرائيليون قد قتلت ما لا يقل عن ٣٥٤ فلسطينيا أغلبهم من المدنيين وما لا يقل عن ١٠٢ منهم تحت سن 18 سنة. كما تشير التقديرات إلى وجود ما يقرب من ١١٠٠0 مصابا فلسطينيا. ومن جهة أخرى، قامت قوات الأمن الفلسطينية والمدنيون بقتل ما يقرب من 50 إسرائيليا، منهم 19 ينتمون إلى قوات الأمن الإسرائيلية والباقي مستوطنين وبدرجة أقل مدنيين من داخل إسرائيل من بينهم شخص واحد يبلغ 16 سنة. وبينما يتعلل المدافعون عن إسرائيل بأوضاع الصراع القائمة - جزئيا لإطلاق يد الجنود الإسرائيليين في استعمال القوة وتدمير الملكيات دون حاجة إلى تحريات مسبقة ودون حق الطرف الآخر في المطالبة بتعويضات - فإن الواقع يقول أن الانتفاضة الثانية أقرب إلى الحرب وإن كانت غير متكافئة في ظل هذا الاحتلال العسكري، وهو الأمر الذي يختلف عن الانتفاضة الأولى حيث اتسم الصراع بحدة أقل. وكما يقول أحد الصحفيين المخضرمين فإن هذه الحالة تسمى "في عالم الواقع حربا مدنية" (فيسك، ٢٠ ديسمبر ٢٠٠٠).

مواقف النساء والرجال

لا تختلف جذريا مواقف النساء والرجال الفلسطينيين حول الطبيعة العنيفة لهذه الحرب. وتشير البيانات المقسمة على أساس النوع الواردة في استطلاع الرأي الذي تم نشره في يناير أن 70% من النساء و74% من الرجال يوافقون على العمليات العسكرية الفلسطينية باعتبارها ردا مناسبا على الاعتداءات الإسرائيلية. كما تبين الإحصائيات أن 48% من النساء و٥٢% من الرجال يوافقون على العمليات الانتحارية مما يشير إلى وجود فجوة نوعية تبلغ 4% فقط. أما أهم فجوة ظهرت فيما بين نتائج هذا الاستطلاع واستطلاعات سابقة للانتفاضة فهي تكمن في أن ما يقرب من ربع الفلسطينيين فقط (٢٦% في الاستطلاع الذي أجراه مركز القدس للإعلام والاتصال في مارس ١٩٩٩) كانوا موافقين فيما قبل على العمليات العسكرية. كما وجدنا فجوة مهمة أخرى تتعلق بمدى تفاؤل الفلسطينيين بالمستقبل والذي تحول من ارتفاع نسبي إلى شبه اختفاء. إن الإخفاق الساحق لإسرائيل في صنع السلام خلال السنوات الانتقالية بالإضافة إلى استعراض القوة الحالي يفسر هذا الهبوط الحاد في التفاؤل على الرغم من أن أغلبية الفلسطينيين ما زالوا يدعمون عملية السلام، كما سنرى فيما يلي.

لقد أشار استطلاع رأي شهر يناير المذكور أعلاه إلى أن 16% من النساء و ٢٢% من الرجال ينظرون إلى المقاومة المسلحة على أنها الطريق الوحيد، كما تؤمن الأغلبية بأهمية وجود أشكال مزدوجة من النضال العسكري والنضال الشعبي. إن الفجوة البسيطة في إجابات الجنسين على السؤال السابق تتسع حينما يتم التطرق إلى طرق الوصول إلى اتفاق مقبول لكلا الطرفين. فبينما

تفضل ٢٧% من النساء طريق المفاوضات لا يميل نحو هذا الاختيار سوى 16% من الرجال. كما أن ٢٢% من النساء اخترن طريق المواجهة في مقابل ٢٩% من الرجال، وتفضل ٣٤% من النساء استعمال طريقة مختلطة تجمع بين الوسيلتين في مقابل ٣٨% من الرجال. وأخيرا، فإن 13% من النساء و١٥% من الرجال يعتقدون أنه لا يمكن الوصول إلى اتفاق.

تتضح هذه الفروق أيضا في دعم عملية السلام، وهو في حد ذاته مفهوم غامض. إلا أن دعم النساء لعملية السلام يرتفع بطريقة ملحوظة عن دعم الرجال. فقد لاحظ أحد المحللين لاستطلاعات الرأي "أن ٤٠٧٣% من الإناث و65% فقط من الذكور يدعمون عملية السلام في المتوسط على مدى ثلاث سنوات" (مركز القدس للإعلام والاتصال، ٢٠٠١، ٧)، كما نجد نفس الفجوة النوعية إلى حد كبير في استطلاع الرأي لشهر ديسمبر على الرغم من أن دعم عملية السلام قد انخفض كثيرا حيث بلغت الاستجابات الإيجابية نسبة 50% عند النساء و٤٢% عند الرجال. وقد يمكن تفسير ذلك بميل النساء نحو الاستقرار، وهو ما يتضح أيضا من النسبة المرتفعة من اللاتي أشرن إلى الرئيس ياسر عرفات باعتباره أكثر الوجوه احتراما. إلا أن مواقف النساء والرجال من استعمال الفلسطينيين للعنف تظل متقاربة إلى حد بعيد. وربما يكون الزعم بأنه "تركيبة الرجال الطبيعية مرتبطة بالحرب، بينما تركيبة النساء الطبيعية مرتبطة بالسلام" (ديفيس، ١٩٩٧، ٩٤) أصدق فيما يتعلق بأدوار الجنسين عنه فيما يخص المواقف والمعتقدات.

الذكورة في ازمة

إن المشاركة المتفاوتة للنساء والرجال في المصادمات العنيفة قصة أخرى على الرغم من أن معظم الرجال الفلسطينيين فوق سن ٢٥ سنة غير مشاركين أيضا. إن طبيعة المصادمات الشعبية العنيفة التي طبعت الشهور الأولى للانتفاضة اتسمت بتقسيم واضح بين الجنسين كما خضعت لعامل السن. فإذا ما شكلت الحرب "أكثر الأماكن المباشرة" لتشكيل وإعادة إنتاج الذكورة (مورجان في برود وكاوفمان، ١٩٩٤، ١٦٥)، فإن بعض الحروب والصراعات الخاصة تقوم بهذا الدور بطرق محددة تذكرنا بأنه "يتم إعادة إنتاج الأبوية سواء داخل كل نوع أو فيما بين النوعين" وبالتالي "يتطلب ذلك المزيد من الاهتمام بتلك المؤسسات المسئولة بطريقة حيوية عن إنتاج وتشكيل الهوية الذكورية" (كانديوتي، ١٩٩٤، ١٩٩). ففي المصادمات التي نتحدث عنها، يشير ارتفاع نسبة الوفيات والإصابات في صفوف المتظاهرين والمناضلين الفلسطينيين بالإضافة إلى أماكن وأشكال ونتائج تلك المصادمات إلى وجود أزمة ذكورة، مما يتطلب اهتماما خاصا.

زعزعة ادوار الذكور: هل يؤدي إلى ازمة في الأبوة؟

لا يمكن اختصار تضحيات ونضالات الشبان والأطفال الفلسطينيين في المظاهرات التي يقومون بها عند نقاط العبور والتفتيش إلى أزمة في الهوية الذكرية. فما من شك أن أزمة الهوية الوطنية، والطبقية والعرقية متداخلة بعمق في هذا المجال. فالمسألة مختلفة تماما، حيث تتولد أزمة الهوية النوعية نتيجة وجود سلسلة من الأزمات ذات الصلة، سواء في الوطنية الفلسطينية بعد أوسلو على المستوى السياسي، أوفي الآثار المهينة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي كنتيجة لنظام الفصل العنصري المنبثق عن أوسلو، أوفي آثار الاحتلال على الاقتصاد، والتي تشكل جميعا أسبابا لتهميش بعض مجموعات الرجال في سوق العمل مما زعزع من أدوارهم الذكرية داخل الأسر. صحيح أن

الأغلبيـة العظمى المعيلي الأسـر الفقـيرة من الـذكور المنـدرجين في القـوى العاملة (التقرير الوطني للفقـر، 1998، 43) إلا أن ارتفـاع معـدلات البطالـة أو العمل في وظائف متدنية وبأجور منخفضة مقارنـة بمسـتوى الأسـعار قـد يـؤدي إلى إخفاق هؤلاء المعيلين في الوفاء بالاحتياجات الفعليـة لأسـرهم. والواقـع أن دخول الشباب في صفوف القوة العاملة وتأسيس أسر يعتـبر معضـلة حقيقيـة. هذا في الوقت الـذي قـامت فيـه شـروط أوسـلو المهينـة يزعزعـة أدوار هـؤلاء الشبان كأبطال ومسئولين عن المقاومة الوطنية.

ويمكن مقارنة هذا الوضـع بالأزمـة النوعيـة الـتي حـدثت في زمن سـابق والـتي وصفها طومسون في سوريا ولبنان غداة الدمار الذي حل بعـد الحـرب العالميـة الأولى ويسبب النظام الاستعماري المرتبـط بهـذه الحـرب. إذ يشـير طومسـون إلى:

"التمزق العميق الذي عانته الأسـر أثنـاء وبعـد الحـرب العالميـة الأولى، وإنشـاء دول وطنية جديدة على المستوى النظري، وفـرض الحكم الفرنسـي. إن تـزاوج هذه الشروط الثلاثة قد ساهم في ظهـور ردود أفعـال اتسـمت بـبروز الضـغوط العصبية بسـبب تغـير اقتصـاديات الأسـر وتبـدل أدوار الجنسـين على المسـتوى الخاص وإعادة هيكلة المجتمع ونظام الحكم على المستوى الكلي" (طومسـون، ٢٠٠٠، ٦).

ويسمى طومسون ردود الأفعال المرتبطة بالضغوط داخل الأسر، وفي المجتمـع ونظام الحكم بـ "أزمـة الأبـوة" (طومسـون، ٢٠٠٠، ٦). إن التمـزق الـذي يحيـاه الفلسطينيون على هذه الأصعدة الثلاثة – أي داخـل الأسـر بكـل مـا تواجهـه من صدمات، وفي المجتمع، ومع نظام الحكم الذي يعيش حالة تشتت ما بين سلطة وطنية ضعيفة واستعمار إسرائيلي متسلط - يؤدي هو الآخـر إلى بـروز الضـغوط العصبية فيما يتعلق بأدوار الجنسين وهي الضغوط الـتي أدت الانتفاضـة الحاليـة إلى تفاقمها.

ففي الانتفاضـة الثانيـة يعـبر الشـباب المتجهـون إلى نقـاط العبـور عن رفضـهم لظروف معيشتهم والوجه المظلم لإمكانيات المستقبل، سواء باعتبـارهم عمـال عاطلين أو أطفال لاجئين محاصرين في قطـاع غـزة، أو حـتى أفـراد من قـوات الأمن يقومون بحراسة الحدود ولكنهم ممنوعين من الابتعاد عن هذه الحـدود. إلا أن هؤلاء يواجهون هناك قـوة تعتـبرهم مهمشـين وآدمـيين من درجـة أدنى. كمـا أنهم يواجهون غياب حكومة وطنية لها وجود نظري لكنها مسلوبة السلطة عمليا وغـير قـادرة على القيـادة. ومن الملفت للنظـر هنـا أن الـرئيس ياسـر عرفـات المعروف باسم "الوالد" والذي مارس طويلا سلطة "أبوية" أو "نوع من اللاهوت الجديد" (هلال، ١٩٩٧) على الحركة الوطنية لم يتوجه مباشرة إلى شعبه إلا مرة واحـدة فقـط خلال الأشـهر الأربعـة الأولى للانتفاضـة. فقـد لعب بـالأحرى دورا مراوغا ما بين الالتزام بعملية أوسلو التي يرتبط بها سواء تحت ضـغط القـوة أو بمقتضى الاتفاقيـات وبين ركـوب موجـة التمـرد ولكن بحـرص. كمـا أن المـوارد السياسـية والثقافيـة المتاحـة للشـباب المتمـرد تمكنهم من المقاومـة ولكنهـا لا تمكنهم من الوصول إلى حل.

طقوس بلوغ ام حلقة محكمة؟

عند حديثه عن العنف الذي مارسـه الجنـود الإسـرائيليين خلال الانتفاضـة الأولى ضد الشبان الفلسطينيين سواء في الشوارع أو في السجون يشير بيتت إلى أنه "يتم تقديم عمليات التعرض للضرب (والاعتقال) على اعتبار أنهـا طقـوس بلـوغ

حيوية بالنسبة لتشكل الهوية الخاصة للذكر البالغ وهذا يـؤدي إلى نتـائج خطـيرة على مستوى الوعي السياسي وعلى مستوى العمل السياسـي" (بيـتيت، ٢٠٠٠، ١٠٣). إن الشبان الفلسطينيين الذين يتعرضون للعنـف الإسـرائيلي ينتقلـون من مرحلة أولى من الانعزال عن المجتمع إلى مرحلة خطـيرة يكونـون فيهـا "خـارج الزمن الاجتماعي" حيث يخضعون لعنـف جسـدي يقاومونـه وأخـيرا إلى مرحلـة إعادة الدخول في الحياة الاجتماعية الطبيعية والتي غالبا مـا يصـاحبها الحكايـات التي يتـداولها الوسـط المحيـط حـول التجربـة، وهـو مـا يـؤدي إلى التعظيم من "الاعتراف المجتمعي ومن الرصيد الذكري والثوري وهو ما يقـود هـؤلاء الشـبان إلى القيام بأدوار قيادية في المنظمات السياسية" (بيتت، ٢٠٠٠، ١١٢).

تبرز هنا الحاجة إلى إجراء المزيـد من البحـوث لعقـد المقارنـة مـا بين طقـوس الانتفاضة الأولى و"الطقـوس" المرتبطـة بالانتفاضـة الثانيـة. إلا أننـا نتصـور أنـه توجد فروق جوهرية فيما بينهما. فهناك أولا الوجود المتعـاظم للمـوت والتعـرض للإصابة في مواقع الصدام حيث يعرض المتظاهرين أنفسهم للنيران الإسرائيلية. وهكذا تعبر للانتفاضة الذي يحبـذ الاستشـهاد، صـحيح أن الانتفاضـة الأولى كـانت تكرم شـهداءها، إلا أن حـرب العصـابات سـاحات الصـدام المختلفـة عن الوضـع السياسي الصعب في مرحلة ما بعد أوسلو والذي يفوق التوجه الديني للانتفاضة الذي يحبذ الاستشهاد. صحيح أن الانتفاضـة الأولى كـانت تكـرم شـهداءها، إلا أن حرب العصابات شكلت طابعا مميزا لهـا وخـرج المحتجـون وقـاذفو الأحجـار من داخل المجتمع وألقوا برسائلهم وقذائفهم ثم عـادوا إلى المجتمـع الـذي ينتمـون إليه لاستئناف حياتهم. أما في مصادمات الانتفاضة الثانية، فإن المجتمع لا يشكل محيطا قابلا لتوفير الاستدامة والحماية بل هو بالأحرى جمهور يسمع عن أحـداث سواء تقع تحت العيون في نقاط العبور والتفـتيش أو من خلال مشـاهدة قنـوات التليفزيون المحلية والفضائيات التي تقدم التغطية الحيـة داخـل المنـازل سـاعة بساعة.

كما يوجد هنـاك فـرق أساسـي في عمليـات إعـادة الانـدماج في المجتمـع وفي الاعـتراف بالـذكور وبالرصـيد السياسـي الـذي يحصـلون عليـه حيث أن معظم المتظـاهرين في الانتفاضـة الحاليـة من الشـباب وهم لا يحصـلون على وضـع الكوادر السياسية ولا يتحولون إلى قيادات داخل مجتمعاتهم. وهنـا يـأتي دور مـا أسميناه سابقا بـ"الشعبوية التسـلطية" وهـو النظـام الـذي تسـتند شـرعيته إلى "النـاس" أو "الشـارع" والـذي يضـع في نفس الـوقت قيـودا على المشـاركة السياسية الديمقراطية. وسواء تعلق ذلك بالسلطة الفلسطينية أو بحركـة فتح – وهو الحزب المهيمن على كل من الانتفاضة والحكومة - فإن القيادات السياسية تستعمل الشباب المتمرد، بينما لا يحدث تغيير في العلاقـات المتبادلـة فيمـا بين الطرفين. ومن الواضح أن هذه النقطة تحتاج إلى كثـير من البحث بمـا في ذلـك أثر التدهور في تدخلات الحيز العام وهو ما يشير إليه هابرماس في إطار ثقـافي مختلف تماما حيث يتجاوب الجمهور بالتصفيق أو بالامتنـاع عن التصـفيق عوضـا عن الخطاب النقدي" (كالهون ١٩٩٢، ٢٦).

إن هـذه الآليـات تـدفعنا إلى القـول بـأن أزمـة الـذكورة لا يتم حلهـا من خلال المقاومة الشعبية، بـل قـد يكـون تصـعيد الأعمـال العسـكرية هـو الحـل الوحيـد المطروح اليوم. ومع استمرار الانتفاضة المصحوبة بطمس العمليات العسـكرية للمصادمات الشعبية التي تقوم بها مجموعات صـغيرة من الشـبان، فـإن الأزمـة تتسم بالمزيد من العسكرة وتصبح المشـاركة أكـثر تقلصـا فيمـا عـدا مـا يتعلـق بتعرض هؤلاء الشبان للعنـف الإسـرائيلي. وفي حين تمكن الأنشـطة العسـكرية وصـول بعض المشـاركين من الشـباب إلى السـلطة، فـإن هـذه السـلطة تظـل

مجزأة ومنفصلة عن المجتمع، مما يجعلها أكثر قابلية للتحول إلى صراعات على السلطة عن كونها ممارسات للسلطة السياسية في إطار ديمقراطي.

ولدان يمثلان رمزين متناقضين

يبدو من المهم التطرق إلى الصورتين اللتين حازتا على أكبر قدر من الشعبية في الانتفاضة الثانية. فالصورة الأولى معروفة دوليا وهي لذلك الأب الشاب الذي حاول بلا جدوى حماية ابنه الصغير محمد الدرة البالغ من العمر اثني عشر عاما، وقد تناولتها كل أجهزة الإعلام الفلسطينية بأشكال متعددة برزت من خلالها صورة مأساوية "لأزمة الأبوة" (طومسون ٢٠٠٠، ٢٨٤) مشيرة ليس فقط إلى إخفاق السلطة الأبوية بل إلى الفشل في توفير الحماية الأبوية. أما الرمز الثاني فهو لفارس عودة، وهو شاب فلسطيني نحيل ينتمي أيضا إلى قطاع غزة ويبدو وكأنه يبلغ هو الآخر ١٢ سنة، يقف متحديا أمام دبابة إسرائيلية عملاقة، وفي يده حجر، وهي الصورة المنتشرة في المحلات والمكاتب والمنازل الفلسطينية، وفي نظرة متفحصة "لكلتا الصورتين اللتين ملأتا عيون الفلسطينيين خلال الشهور الثلاثة الأخيرة" يكتب زكريا محمد أن "محمد الدرة قدم لنا رمزنا بموته، أما عودة فقد قدم لنا رمزنا بوقفته المتحدية" (محمد ٢٠٠١، ١٠).

إلا أن نظرة زكريا محمد أكثر تفردا، فهو يلاحظ أن أولاد الثانية عشر لا زالوا ينظرون إلى الحرب باعتبارها لعبة وهو بالتالي يرفض نعتهم بالشهداء حيث تعني تلك الصفة ضمنيا "أن الضحية واعية تماما بمعنى الحرب وتعلم ماذا يعني الموت من أجل قضية ما" (محمد ٢٠٠٠، ٩). إلا أن هذا التحليل لا يأخذ في الاعتبار كون الفتى الذي يقف أمام الدبابة يواجه وضعا ميئوسا منه، كما لم تأخذ ردود الفعل الشعبية هذا الواقع بعين الاعتبار. بل أن هناك ألما إضافيا وهو أن فارس قد أصيب برصاصة في العنق خلال مظاهرات جرت بعد عشرة أيام وظل ينزف حتى الموت في نقطة تفتيش كارني. إن المعاني المتناقضة التي تحملها هذه الصور تحتاج إلى وقفة. فهي تمثل موقف ينطوي على تحدي بكل تأكيد، إلا أنه يبدو وكأنه محكوم عليه بالفشل حيث طفل شديد الضعف يمثل رمزا للمقاومة الوطنية. لقد كان الشباب وخاصة أطفال الحجارة - رموزا للانتفاضة الأولى، وأملا في المستقبل وفي تحقيق الاستقلال. إن الصورتان تجسدان بطريقة واضحة السلطة الإسرائيلية العنيفة والتي لا تخضع لأية مساءلة في مواجهة طفل معرض للخطر لا يتمتع بأية حماية وهي الصور التي لا يواكبها مقاومة أو إجراءات سياسية من قبل البالغين. إن رمز فارس عودة يتفاعل مع ذلك الرمز الذي يمثله محمد الدرة – وهي رموز لأطفال فشل الأب في حمايتهم - بل أخفق المجتمع ككل ونظام الحكم في ذلك، إننا نتصور أن تلك الإخفاقات في الحماية تؤدي في المقام الأول إلى أزمات في الأبوة.

النشاط النسائي وأزمة الأمومة

إن تناول الأنشطة النسائية أثناء الانتفاضة قد يبدأ بمشاركة النساء في منظومة من الأنشطة غير الرسمية التي تراوحت ما بين مساعدة "الشباب" خلال المظاهرات والمشاركة الواسعة في المسيرات الجنائزية وصولا إلى رعاية الأسر والمصابين، إلا أننا سوف نبدأ بوالدة فارس عودة، ذلك الطفل الذي تحدى الدبابة الإسرائيلية. تشير تقارير الصحافة إلى أن أمنة عودة كانت قلقة للغاية بشأن ابنها الذي كان قد أقسم على الانتقام لمقتل ابن عمه على أيدي الجيش الإسرائيلي. وقد حاولت هذه الأم أن تتحدث مع وليدها بل ذهبت تبحث عنه عند نقاط العبور، وكانت كلماتها لمراسل واشنطن بوست: "قد أكون ذهبت

إلى هناك أكثر من 50 مرة للعثور عليه". وفي الواقع إنها كانت وجها مألوفا عند نقطة عبور كارني لدرجة أن الأطفال كانوا يمازحون فارس بقـولهم "يـا فـارس. ما فرقة الضرب العنيف هذه التي تبحث عنك؟" (هوكستادر، ١٢ ديسـمبر ٢٠٠٠، ٢).

لقد تميزت النشاطات النسائية في الانتفاضتين بشكل من أشكال الامتداد لأدوار النسـاء وبـالأخص "نشـاطية الأمومـة" والـتي كـانت أكـثر ظهـورا في الانتفاضـة الأولى حينما قامت النساء الأكبر سنا بإيواء الشباب والجنود المتمردين، أما فيما يتعلق بالانتفاضة الثانية، فإن هذه "الأمومة الحاميـة" لا تجـد مكانـا لهـا وهـو مـا يتجلى في انخفاض حاد "لأزمة الأمومة" التي تصاحب أزمة الأبـوة المشـار إليهـا سـابقا. وفي حين تميـل أجهـزة الإعلام إلى إبـراز صـور الأمهـات اللاتي يبـاركن استشـهاد أبنـائهن، تشـير حالـة آمنـة عـودة إلى الصـراع الحقيقي الـذي تعيشـه الأمهـات وإلى أن مباركـة الأمهـات للاستشـهاد لا تعـني في كـل الأحـوال انتهـاء الصراعات الداخلية المميتة. فإذا ما صح افتراض روديك بأن ممارسات الأمومــة تحكمها "ثلاثة دوافع هي الحفاظ على الطفل ونموه وقبولـه" (روديـك في ميـير ١٩٩٧، ٥٨٩)، فإن هذه الدوافع قد تبدو مؤلمة ومتناقضة فيما بينها حيث تتعارض أهداف الحفاظ والنمـو (بمـا تحملـه من معـاني الفهم والالـتزام السياسـي) مـع القبول خاصة حينما تقـوم الدولـة والمجتمـع – أو المحيـط الاجتمـاعي - بتكـريم المقاومـة حـتى وإن كـانت تعـني القيـام بممارسـات خارجـة عن المـألوف. إن كلمات النساء أنفسهن عن افتقاد القدرة النسبية على حل تلك التناقضات تشير إلى أسباب إضافية للضغوط التي يقمن تحت وطأتها.

في هـذا الإطـار، من الطـبيعي أن تصـبح أحـد أكـثر مبـادرات الحركـة النسـائية الفلسطينية استمرارا هي تلك التي تناهض المزاعم بأن الأمهـات الفلسـطينيات يرسلن أطفالهن إلى نقاط العبور للاستشهاد، وهي الإدانة التي يطلقها المعتـدي الإسرائيلي بوقاحة مـدعيا أن الضحايا هم المتسـببين في مـوتهم. لقـد أصـدرت الحركة النسائية والأمهات الفلسطينيات المقيمات في ظـل الاحتلال في الضـفة الغربيـــة وفي غـــزة نـــداء في ٢٩ أكتـــوبر ٢٠٠٠ من أجـــل حمايـــة الأطفـــال الفلسـطينيين جـاء فيـه أن "أهم أولويـة هي حمايـة أطفالنـا وكفالـة الحـق لهم للعيش بلا خوف أو أذى أو إهانة". كما أكد النداء على "أنه لا يتم إرسال أطفالنـا إلى الخطوط الأمامية، فأماكن الخطر والمواجهة تحيطهم من كل جانب بالقرب من بيـوتهم ومدارسـهم. فبالنسـبة لمعظم أطفالنـا تعتـبر الشـوارع هي أمـاكن اللعب ونحن لا نمتلك وسائل تأمين لعبهم وتعليمهم الـتي نتطلـع إليهـا. كمـا أننـا نلاحظ أن الجيش الإسـرائيلي يحضـر إلى الأرض الفلسـطينية لمواجهـة أطفالنـا والعكس ليس صحيحا" (اللجنة الفنية لقضايا المرأة ٢٠٠٠).

كمـا لاحظت العديـد من الناشـطات أن السـلطة الفلسـطينية لم تتخـذ التـدابير اللازمة لمنع الأطفال من الاشتراك عند نقاط التفتيش، ونظمت الحركة النسائية الندوات وأصدرت النداءات وعقدت مؤتمرا صحفيا قدمت خلاله أمهات الأطفـال الشهداء في مواجهـة الصـورة العنصـرية الـتي يقـدمها الآخـرون حـول الأمهـات الفلسطينيات. لقد اسـتعملت إسـرائيل كلمـات الملكـة سـيلفيا الـتي ألقتهـا في نيويورك استعمالا واسعا في حملاتهـا الدعائيـة. إلا أن ملكـة السـويد - والـتي تم توجيه النداء المذكور أعلاه إليها - قد اضطرت إلى تقديم توضيح واعتذار.

والواقع أن الحركة النسائية الفلسطينية قد نظمت التظـاهرات العامـة الوحيـدة التي خرجت عن إطار المسـيرات الجنائزيـة أو الاستعراضـات العسـكرية لبعض الفرق السياسية، فقد نجحت في تنظيم مسيرات بالشـموع في رام اللـه وغـزة

وفي القدس، ونجحت في استقطاب العديد من المشـاركين على الـرغم من أن الدعاية لتلك الفعاليات كانت بسيطة وكان مداها الزمني والجغرافي محدودا، إن كون الرجال والنسـاء والأطفـال قـد احتشـدوا في هـذه المظـاهرات يشـير إلى حاجة الجمهور الملحة لوجود وسيلة للتعبير السياسي والاجتمـاعي. وقـد وفـرت الحركة النسائية بهذه المناسبة فرصة - ولو محدودة - لالتقـاء المجتمـع المـدني ككل. لقد دخلت عدة مجموعات من الشباب وسط المتظـاهرين وتقـدمت نحـو نقاط التفتيش في رام الله باستعداد تـام للمواجهـة القادمـة، كـان البعض منهم متحمسا لجمهرة المتظاهرين بينما سخر البعض الآخر من الشموع وشجعوا كـل المشاركين على التوجه إلى نقطة التفتيش. ومن الواضح أن هـؤلاء الشـبان قـد بدءوا نشاطهم منطلقين من عالمهم الثوري الخاص الذي يرتكـز على أخلاقيـات مساندة الأنداد. كما حاول بعضهم إطلاق شعاراتهم التي بدت أكـثر التهابـا وأقـل وعيا من تلك التي أطلقها جمهـور المتظـاهرين. ومن الملفت للنظـر أن النسـاء نجحن في إسكات هؤلاء الشبان باسم الديمقراطية، وهو ما يشكل ربمـا واحـدة من النقاشات العامة النادرة بين المناضـلين والجمهـور أثنـاء انتفاضـة بـرز فيهـا المجال العـام على شاشـات الفضـائيات أكـثر ممـا حـدث في شـوارع رام اللـه والمدن الفلسطينية الأخرى.

استراتيجيات النضال النسائي

تدرك تماما العديد من الناشطات في الحركـة النسـائية الاختلافـات الـواردة في أدوار النساء خلال الانتفاضتين، كما أنهن يعبرن بوضوح عن الحاجـة الملحـة إلى تطـوير اسـتراتيجيات جديـدة تربـط مـا بين جـدول أعمـالهن كنسـاء والأهـداف الوطنية والنضال. وقد شاركت الناشـطات من معظم المنظمـات النسـائية يـوم 16 ديسمبر في تجمع بمدينة رام اللـه تحت عنـوان "الحركـة النسـائية والوضـع الراهن: نحو المزج بين جدول الأعمال الوطني والنسوي". لقد أكدت العديد من المتحـدثات على الفـروق الـواردة بين الانتفاضـتين خاصـة فيمـا يتعلـق بـبروز المشـاركة النسـائية في الانتفاضـة الأولى حيث كـان "الاحتلال في كـل مكـان وكانت هناك مشاركة شعبية واسعة. أما في الانتفاضة الثانية، فـإن الأعبـاء الـتي تقع على كاهـل النسـاء قـد تزايـدت، وهي تعـود على سـبيل المثـال إلى ارتفـاع التكلفة الإنسانية بما في ذلـك وجـود الآلاف من المعـوقين الـذين يحتـاجون إلى رعاية، إلا أن هذا الشكل من أشكال المشاركة يختفي وراء أسوار المنازل.

تصف إحدى المتحـدثات الـتي كـان لهـا دور قيـادي خلال الانتفاضـة الأولى هـذه القيادة بأنها "قيادة مدنية لها جذورها في المجتمع الذي تتجـاوب مـع احتياجاتـه، وهو مـا مثـل إطـارا مناسـبا لمشـاركة النسـاء". وبينمـا اعـترفت الناشـطات أن التنـازل عن تلـك المسـئوليات لصـالح السـلطة الفلسـطينية هـو في إطـار بنـاء الدولة، بما في ذلك المسئوليات الرعائية الـتي وقعت مسـئوليتها أحيانـا وجزئيـا على عاتق النساء، فإنهن قد عبرن عن قلقهن العميـق لسـلب النسـاء أدوارهن. ومن الملفت أيضا أن عددا من النساء معظمهن عائـدات من الخـارج سـواء كن من أعضاء منظمة التحرير أو من أسرهن التي عادت في إطار اتفاقيـات أوسـلو - من اتحـاد المـرأة الفلسـطينية قـد اعترضـن على صـحة عقـد المقارنـة بين الانتفاضتين ورفضن فكرة المشاركة المحدودة للنساء. وقد اعتبرن أن مشـاركة الكـوادر النسـائية في اللجـان المنسـقة الرسـمية على مسـتوى البلـديات وفي الأحزاب السياسية، وكـذلك دور النسـاء في "تشـجيع أطفـالهن" على المقاومـة تمثـل أشـكالا مهمـة وصـالحة للمشـاركة، وفي نفس الاتجـاه نـادت العديـد من المشـاركات بتشـجيع الشـابات على المشـاركة في المظـاهرات عنـد نقـاط التفتيش. إن هذه الفكـرة تتفـق منطقيـا مـع وجهـة النظـر الـتي تـرى أن تكـون

المشاركة في النضال الوطني على هذا النحو، إلا أننا نعتبر أن وجهة النظر هــذه ستؤدي استراتيجيا إلى نهاية قاتلة الحركة النسائية.

تشير ورقة نظرية تؤسس لبعض المفاهيم، أعدتها إحدى الناشطات من منظمــة غير حكومية تقـوم بالنضـال من أجـل الإصـلاح التشـريعي وتقـديم المسـاعدات القانونية للنساء خلال فترة أوسلو، إلى أن القضـايا الوطنيـة والنسـوية متداخلـة تماما وهي تنادي الحركة بعدم غلق الأبواب التي تفتحت خلال المرحلة الانتقاليـة حيث تم طـــرح قضـــايا حقـــوق النســـاء والأطفـــال والإنســـان على الســـاحة الفلسطينية. وبينما بدت هـذه الفكـرة صـحيحة من جـوانب عـدة، ذكـرت إحـدى الناشطات الحضور بالفشل الكبير الذي أصاب عمـل المنظمـات غيـر الحكوميـة في مرحلة أوسلو، وهو ما يقوم على الفشل في الاعتراف بـأن السياسـة تعـني السـلطة وأن غيـاب الديمقراطيـة في السـياق الفلسـطيني يحتـاج إلى مواجهـة سياسية ولا يمكن أن يستند فقط على أنشطة المنظمات غير الحكومية.

كمـا أشـارت متحدثـة أخـرى أن العلاقـة مفقـودة بين النسـوية والنسـاء، بـل والمجتمـع ككـل. ومن هنـا ظهـر توجـه اسـتراتيجي للنضـال ضـد تقليص أدوار النسـاء، ليس من خلال المنـاداة بـأن تسـتولي الشـابات على الأدوار العسـكرية للشـبان، بـل في توسـيع إطـار المشـاركة من خلال ممارسـات سياسـية بديلـة. ترتبط هذه الاحتياجات ارتباطا وثيقا بتطلعات الشعب الفلسـطيني، إلا أن هنـاك مسئولية تقع على المجتمع المدني لإبـراز هـذه العلاقـة والقيـام بـدور فعلي في الحياة السياسية. ويمثـل تطـوير سياسـات بديلـة في الإطـار المعقـد للانتفاضـة مطلبا سهلا، إلا أنه مجال واسع ليس فقـط للمشـاركة النسـائية والمسـاواة بين الجنسين، بل من أجل إنجاز التحول الديمقراطي في دولة فلسطينية مستقلة.

الهوامش:

* نشر هذا البحث باللغة الإنجليزية في عدة دوريات أجنبية، وهذه الترجمة معدة خصيصا لطيبة.

1 - تتقدم الباحثتـان بالشـكر إلى زميلتهن في مركـز الدراسـات النسـوية، ريمـا حمامي، التي أمدتهن باقتراحات وملاحظات قيمة.

٢ - المنطقة (أ) تقـع تحت الحمايـة الفلسـطينية المطلقـة وهي تتضـمن مـدن الضفة الغربية - باسـتثناء القـدس الشـرقية - في إطـار حـدود ضـيقة وقطعـتين منفصـــلتين من قطـــاع غـــزة: المنطقـــة (ب) تقـــع تحت ســـلطة فلســـطينية - بإسرائيلية مشتركة وهي تتضمن أغلبية قرى الضفة الغربية: والمنطقـة (ج) تقـع تحت سلطة إسرائيلية مطلقة وهي تضم كل المستوطنات والمنشآت العسكرية والطرق الجانبية.

3 - هـذه الأرقـام تتضـمن 13 فلسـطينيا يحملـون الجنسـية الإسـرائيلية قتلتهم الشرطة الإسرائيلية في أكتوبر ٢٠٠٠.

4 - نشكر مركز القـدس للإعلام والاتصـال، وبـالأخص د. لامـا جمجـوم، لإمـدادنا بهذه البيانات المهمة والمقسمة على أساس النوع حـول اسـتطلاع الـرأي الـذي قام به المركز ضمن سلسلة استطلاعات الرأي والمتـوافرة على موقـع المركـز على شبكة الإنترنت www.jmcc.org

حركة استقلال المرأة الفلسطينية

البزوغ والآليات والتحديات *

رباب عبد الهادي

في بدايات ١٩٩٠ بزغت حركة استقلال المرأة الفلسطينية في الأراضي المحتلة في الضفة الغربية وقطاع غزة، وكانت مستقلة إلى حد ما عن قيادة منظمة التحرير الفلسطينية، فقد طرحت النساء رؤى وتبنين سياسات كانت مخالفة تماما للصور التي رسمت لأمومتهن والدور المناط بهن من قبل الحركة الوطنية. وبينما يمكننا تتبع النشاط النسوي الفلسطيني من بدايات ١٩٢٠ على الأقل إلا أن الاهتمام المباشر بتحرير المرأة في مواجهة استغراق النساء في الحركة الوطنية قد ميز مواقف وأفعال نساء التسعينيات.

ففي عام 1991 قامت قوة العمل المعنية بقضايا النساء في برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وائتلاف يضم أربع لجان نسائية، وأربعة مراكز بحثية وتعبوية ومنظمتان معنيتان بالمساعدات القانونية وعشرات من المنظمات القاعدية واتحادات العمل التطوعي بالإضافة إلى الأكاديميات النسويات بتنظيم ثلاث ورش عمل قامت من خلالها مئات النساء الفلسطينيات بمناقشة وإصدار برنامج نسوى كوثيقة استراتيجية لتمكين النساء الفلسطينيات. وفي عام ١٩٩١ نظمت الجمعية الفلسطينية النسوية "الفنار" - التي أنشأت لمقاومة قتل النساء لحماية " شرف الأسرة" - مظاهرات شوارع في ثلاث مدن فلسطينية رئيسية داخل إسرائيل، أما في عام 1993 فقد سجل دليل المنظمات النسائية الفلسطينية 174 منظمة نسائية تعمل في ثمان مناطق في الضفة الغربية المحتلة وقطاع غزة وشرق القدس، وفي العام ذاته نظمت الفلسطينيات المؤتمرات والندوات واللقاءات حيث نوقش للمرة الأولى العنف ضد النساء، وصحة وحقوق المرأة الإنجابية، ومعدلات التسرب من التعليم للفتيات، وفرض الإسلاميين لقواعد الزي على نساء غزة، والأوضاع القانونية وقوانين الأحوال الشخصية للنساء كما كان هناك تحول واضح في خطاب الإسلاميات اللاتي بعدن عن الخط الرسمي لحركة المقاومة الإسلامية "حماس" بالدعوة إلى رؤية جديدة لأدوار النساء وحرياتهن. كما لوحظ تطور مشابه بين كوادر النساء في المجموعات الأربعة الرئيسية لحركة التحرير الفلسطينية واللاتي بدأن بالمناقشة والنقد العلني لأوضاع منظماتهن وممارساتها الخاصة بتحرير النساء.

بدأت المطبوعات مثل "عشتار"، و"المرأة"، و"أصوات النساء" و "شئون المرأة" في نشر دراسات عن الطلاق، الزواج المبكر، مهن النساء ودور النساء في الاقتصاد غير الرسمى، وتحول محتوى الكتابات النسائية في الجرائد الرئيسية الفلسطينية من التركيز على الطبخ وحسن إدارة المنزل ورعاية الأطفال ليضم مناقشات للشئون السياسية وحقوق النساء. كما تكونت شبكات نسوية مختلفة تبعا للاهتمامات المختلفة جغرافيا وبرامجيا وتنظيميا وفكريا. وفي عام 1994 وصل تأثير الناشطات الفلسطينيات للأكاديميات حيث أنشأت النسويات الأكاديميات/الناشطات برنامج الدراسات النسوية في جامعة بير زيت بغرض نشر الدراسات النسوية المرتبطة بخدمة المجتمع.

إن بزوغ حركة الاستقلال النسوية الفلسطينية وكذلك تعدد أوجه التعبير عنها يشكل أمرا محيرا. لماذا بزغت الحركة في هذا الوقت بالذات؟ كيف يمكن الإلمام بكل الخطابات المتنوعة والأنشطة التي انتشرت عبر شتى فئات الماء الفلسطينيات؟ كيف تغيرت التحديات التي تواجه الفلسطينيات مع تغير البيئة

التي ينشطن فيها ويتفاعلن معها خاصة بعد اتفاقية إسرائيل ومنظمة التحرير عام ١٩٩٢؟ تبحث هذه الورقة عن إجابات لهذه الأسئلة، ولهذا الغرض أنشأت نموذجا يدرس الحركة النسوية الفلسطينية تاريخيا ويضعها بدقة في البيئة الاجتماعية - السياسية وخطابات الفلسطينيات وأخيرا درست التحديات التي تواجه النساء الفلسطينيات. الشرق الأوسط والسياسات العالمية. كما بدأت بتحليل الظروف التي نشأت فيها الحركة ثم تحولت لمناقشة أنشطة وخطابات الفلسطينيات وأخيرا درست التحديات التي تواجه النساء الفلسطينيات.

تشكلت هذه الورقة من خلال مفهومين نظريين:

الأول "نموذج الاختلاف" للنسويات والذي يقر بتنوع خبرات النساء ويعترف بأن هذه الخبرات تتشكل من تداخل العديد من أنظمة القهر (فلكس ١٩٩٠: هيل كولنز ١٩٩٠ : هوكس ١٩٨١ : جياوردينا ١٩٨٦: مينها ١٩٩١، موهنتي، روسو، وتورس ١٩٩١). ثانيا : وبذات الأهمية فإنني أرى التغيرات الاجتماعية السياسية كمؤثر يصوغ نشأة الحركة وآلياتها وسياقها المستقبلي (ستاجنبورج ١٩٩١ : تيلور وراب ١٩٩٣: وايتير 1995). وأنا أعتمد هنا على التحليل الذي يكمن في تداخل الاهتمامات السياسية والاجتماعية وخاصة الإطار العام لبناء العملية السياسية / الظرف السياسي كما يطرحه منظرو الحركة الاجتماعية (بوشلر ١٩٩٠: كاترنستاين ومولر ١٩٨٧: مالك آدم ١٩٨٢، ١٩٩٦؛ ماير ١٩٩٣؛ مالك آدم وماكارثي، وزالد ١٩٩٦ : تارو ١٩٩٤، ١٩٩٦).

ولكن لابد من توسيع تعريف السياق السياسي ليسمح بخصوصية حالة النساء الفلسطينيات. وعلى سبيل المثال قدم ماك آدم وماكارثي وزالد أربعة أبعاد في تعريف بناء الظرف السياسي وهي "الانفتاح أو الانغلاق النسبي في النظام السياسي المؤسسي، واستقرار التحالفات الصفوية والتي عادة ما تدعم الدولة ووجود تحالفات من الصفوة، وقدرة الدولة ونزوعها للقمع". إن النظرة المتعمقة لهذه الأبعاد تكشف عن أن المناقشة محصورة في السياسة التقليدية داخل حدود دولة واحدة على الرغم من أن ماك آدم وماكارثي وزالد أكدوا أن القيود والفرص السياسية "تتبع من البيئة الوطنية التي نمت فيها" (٢ - ٣ : ١٩٩٦).

ولكن التعريف التقليدي غير ملائم لشرح ظهور وآليات الحركة النسوية الفلسطينية. فلقد توزع الفلسطينيون في شتى أنحاء الشرق الأوسط والعالم منذ تأسست الدولة الإسرائيلية في ١٩٤٨ وبالتبعية فإن البيئة التي شكلت آليات الوطنية الفلسطينية والنوع ليست محدودة بحدود دولة واحدة ولكنها تحوى سياسات محلية إقليمية وعالمية. بالإضافة إلى أن التأكيد على بداهة بناء الظرف السياسي قد يحول دون الإشارة للظروف التاريخية الخاصة التي نشأت فيها الحركة الاجتماعية والتي تمنحها طابعها الخاص. وفوق كل هذا يفتقد تحليل ماك آدم وماكارثي وزالد إلى تقدير للعلاقة المتداخلة بين آليات النوع وبنية الظرف السياسي.

ومع ذلك توحى مقابلاتي مع الفلسطينيين والفلسطينيات بأن حركة استقلال المرأة الفلسطينية ظهرت كنتيجة لوضع سياسي وثقافي أفرزه التاريخ وخلق فرصا سياسية من منظور النوع، فالحركة جاءت تتويجا لصراع غنى تحققت فيه

ظروف معينة وذلك قبل حدوث التغيرات في بنية الظرف السياسي. هذا التراث الطويل من النشاط والذي ضم صورا مختلفة من العمل الجماعي أنتج نماذج تنظيمية متعددة، وطور شبكة العلاقات مع جماعات نسائية أخرى، وأنتج ثقافة خاصة للصراع والمقاومة. إن ظهور حركة استقلال النساء الفلسطينيات إبان أدنى مستويات المد للحركة الوطنية يشير إلى بروز النوع في بناء الظرف السياسي هذا بالإضافة إلى أن أوجه التعبير والنشاط المتعددة الحركة النساء الفلسطينيات كانت مرتبطة بشكل مباشر بالوضع النوعي الاجتماعي - السياسي الذي عملن من خلاله وتفاعلن معه.

حركة استقلال النساء الفلسطينيات

لم تظهر حركة استقلال النساء الفلسطينيات في فراغ فقد تأثر العمل الجماعي للفلسطينيات بالوضع الثقافي للتراتبية النوعية والظروف المحلية، والتطورات الدولية والإقليمية. فقد واجه نشاط النساء وتفاعلهن على الفور وضعا محليا يتمثل في انصراف الحركة الوطنية الفلسطينية - على الرغم من الوعود الكاذبة - عن توقعات وتطلعات النساء خاصة أثناء الانتفاضة أو المقاومة الشعبية والسياسات الإسرائيلية التي استغلت المفاهيم الاجتماعية للشرف والمنظومة السائدة للأخلاق. كما تنامي الوضع المحلي الذي عانت من خلاله الفلسطينيات من تصاعد المظالم التي أدت إلى تأكل الانتفاضة والسيطرة السياسية للجماعات الإسلامية وظهور جماعات الشباب أشباه المسلحين والتي أخذت على عاتقها مسئولية فرض نمط محدد للسلوك الأخلاقي، ومثلت التطورات الدولية والإقليمية في نهاية 1980 وبدايات ١٩٩٠ – مثل "النظام العالمي الجديد"، والبريستوريكا، والجلاسنوست وحرب الخليج - مجموعة جديدة من الظروف الطارئة التي فتحت فرصا على مصراعيها للفلسطينيات لتحدي الصورة التي رسمها الوطنيون لأمومتهن عبر المجال الدولي وخاصة قيام الفلسطينيات ببناء شبكة علاقات مع جماعات نسائية أخرى في التجمعات الدولية مما عزز شعورهن بالظلم الواقع عليهن وقدم لهن نماذج أخرى أعدن عبرها ترجمة ونقد خبراتهن. كما كان هناك تطورات أكثر حداثة - بما فيها الانتفاضة الفلسطينية الإسرائيلية في 13 سبتمبر ١٩٩٣، وما تلى ذلك من الصراع السياسي بين زعامة عرفات من ناحية والجماعات اليسارية العلمانية والجماعات الإسلامية من ناحية أخرى - أدت إلى تغيير جذري في الوضع الاجتماعي - السياسي. وتمثل هذه الخريطة المعقدة ذات الأبعاد المتعددة وغير واضحة المعالم الاجتماعية السياسية السياق الذي وظفته الفلسطينيات الناشطات في عملية تراكمية لمراجعة سرد تاريخهن، ومناقشة أدوارهن الاجتماعية والسياسية ومناهضة تبعيتهن وسن شروطا جديدة لمشاركتهن في الحياة السياسية والاجتماعية لمجتمعهن.

الجذور التاريخية

يرجع نشاط الفلسطينيات إلى عام ١٩٢١ على الأقل مع تأسيس اتحاد النساء الفلسطينيات والذي قاد المظاهرات ضد وعد بلفور (سعي - 1980:ـ 13) كما نظم الاجتماع العام للنساء الفلسطينيات في القدس ١٩٢٩ (الخليلي ١٩٧٧ : 77)كما لعبت الفلسطينيات أدوارا فاعلة أثناء كل مرحلة من مراحل الكفاح الشعبي أثناء ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩(هوادى ١٩٨٩، كنعانى ١٩٧٤، تجميع الجارديان ١٩٧٧). فقد اعتنت الفلسطينيات بالجرحى، وتظاهرن، ووقعن العرائض، وأخفين الثوار وحملن السلاح للدفاع عن أرضهن (أبو على١٩٧٤ :٣٠ - ٣٢). وفي حرب 1947 -ـ 1948 والتي نتج عنها إقامة دولة إسرائيل كان على الفلسطينيات

تولى مسئولية أسرهن ووطنهن (كادى ١٩٨٧: ٢٨ - ٢٩) بالتبعية تقلص دورهن الاجتماعي، أما بين 1948 - 1967 فقد انضمت الفلسطينيات للعديد من الحركات السياسية مثل منظمة "فتح" التي أسسها ياسر عرفات ورفاقه 1965 (هارت 1948:ـ 116) والحركة الوطنية العربية التي أسسها د. جورج حبش ود. وادى حداد عام ١٩٥٢ (خالد ١٩٧٣) وحزب البعث والحزب الشيوعي الأردني (الخليلي ١٩٧٧: ٩٦) كما لعبت النساء أدوارا محورية في الجماعات الفلسطينية في إسرائيل والتي خضعت للأحكام العرفية الإسرائيلية منذ عام 1948 حتى 1966 وخاصة من خلال الحركة السرية "الأرض" والحزب اليساري الإسرائيلي.

وفي عام 1965 قبل قليل من احتلال إسرائيل للضفة الغربية وغزة (وأراضي عربية أخرى) تم اختيار وفد من ١٣٩ امرأة عبر شبكات اجتماعية غير رسمية(أهلية) ومثلن الجاليات الفلسطينية حول العالم، اجتمعن وكون الاتحاد العام للنساء الفلسطينيات كمؤسسة قاعدية جماهيرية لمنظمة التحرير الفلسطينية تعكس الوعى بقضايا النوع، إلى جانب مناداتها بالدولة الفلسطينية. ولقد اختلف دستور الاتحاد العام للنساء الفلسطينيات عن مثيله في منظمة التحرير الفلسطينية، فالدستور الوطني الفلسطيني 1968 قصر الهوية الفلسطينية على تلك التي "تنتقل من الأب للابن" وحدد الجنسية الفلسطينية " لكل من يولد لأب فلسطيني" - أضيف التوضيح كما أعيدت من الأم والأب كمانحين للهوية الوطنية لأطفالهم. طباعته (الهوادي ١٩٨٩: ٣١). أما الاتحاد العام للنساء الفلسطينيات فلقد تخطى هذه البنية الذكورية واعترف بكل من الأم والأب كمانحين للهوية الوطنية لأطفالهم.

وفي عام ١٩٦٧ كان الاحتلال الإسرائيلي نقطة تحول للحركة الفلسطينية وكذلك للنساء الفلسطينيات. فقد أدت الهزيمة الساحقة للنظام العربي الرسمي إلى سيطرة مجموعات حرب العصابات على منظمة التحرير الفلسطينية 1968 - 1969 ولقد عرف دستور منظمة التحرير الفلسطينية المطبق حديثا مفهوم الصراع المسلح على أنه الاستراتيجية الوحيدة لتحرير فلسطين مما نجم عنه أن الاستشهاد هو اعلى درجات التضحية والشجاعة. وفي نفس الوقت خلق مناخ الاحتلال والمقاومة تراخيا في السيطرة الاجتماعية مما أتاح للفلسطينيات الانضمام إلى جماعات حرب العصابات مما أدى إلى زيادة انخراطهن في حركة المقاومة. وفي محاولتها لتعبئة أكبر عدد ممكن من أفراد الشعب، واجهت الحركة الوطنية الفلسطينية معضلة تحديد وتعريف أدوار النساء دون المساس بالتوازن النوعي داخل المجتمع الفلسطيني.

لم يختلف الزعماء الفلسطينيون عن غيرهم في الحركات الوطنية الأخرى واعتمدوا على المعايير الاجتماعية الأبوية الموجودة وفي بعض اللحظات عكسوا خطابات المستعمرين (راجع على سبيل المثال تحليل "قانون" للثورة الجزائرية ١٩٧٣ - ١٩٦٥). وعليه حدد الزعماء الفلسطينيون أدوار النساء عن طريق بناء ثلاث صور مختلفة ولكنها متداخلة للأمومة الفلسطينية([1]). الصورة الأولى" المرأة الخارقة" وهي تمجيد للاستشهاد ورعاية الأبناء: وعلى سبيل المثال قارنت إحدى زعيمات الاتحاد العام للنساء الفلسطينيات وحركة فتح بين ما يتوقعه زعماء منظمة التحرير الفلسطينية من تصرفات الرجال والنساء قائلة:

> "لا توجد توقعات معينة للنشطاء الرجال، فحتى لو طلق الناشط زوجته وتزوج من غيرها، أو تزوج من امرأة أخرى مع احتفاظه بزوجته الأولى.. لا تهتز صورته السياسية. ولكن بالنسبة لنا نحن النساء يتوقع منا أن نكون ممتازات في كل شيء : فعلى المرأة أن تكون أما جيدة وزوجة جيدة، وفي ذات الوقت امرأة نشطة تعمل بجد ومناضلة، ترعى منزلها جيدا

ووضعها الاجتماعي "طيب ومظهرها لائق. هذا غير انساني هل يريدوننا إلهات؟"

الصورة الثانية "الأم الولود" أو التي تعيد إنتاج الأمة وهي صورة تعتمد على الموروث الثقافي فتشجع على أن تنجب المرأة عددا ضخما من الأبناء ويفضل الذكور. وبناء هذه الصورة يظهر أن الزعماء الوطنيين الفلسطينيين لا يعارضون - بل يقبلون بالفعل - التعريف الإسرائيلي للصراع على أنه حربا ديموجرافية والغلبة فيه للجانب ذي التعداد الأكبر من المواطنين. وعليه فإن "إنجاب المزيد من الأطفال للثورة" كان كثيرا ما يتردد على لسان رئيس حركة التحرير الفلسطينية ياسر عرفات، وكان يحض النساء على أن تنجب كل واحدة ما لا يقل عن اثنى عشر طفلا (نجار ١٩٩٢ : ٢٥٨). وهذه الدعوة توازي المهمة التي أناط بها بن جوريون النساء اليهوديات (فريدمان ١٩٩٠) وكانت محاولة للرد على مقولة مشينة لجولدا مائير - المرأة الوحيدة التي أصبحت رئيسة وزراء لإسرائيل - والتي تحدثت على الملأ عن كوابيسها الناجمة عن إدراكها أن كل صباح "سيولد طفل فلسطيني جديد" (مائير 1975 كما أوردت نهلة عبده ١٩٩١: 24).

الصورة الثالثة تعتبر أمومة الفلسطينيات دالة على الشرف الوطني، فالوطن فلسطين، تم تخيله كامرأة محبوبة وقعت ضحية الصهاينة المحتلين وسوف تحرر عن طريق الشباب الذين سيأخذون بالثأر - شباب الثأر - وهو اسم جماعة المقاومة التي ظهرت في الخمسينيات. وقد شاركت السياسات الإسرائيلية في تكريس هذه الصور. على سبيل المثال بعد قليل من بداية احتلال ١٩٦٧، درس المحققون الإسرائيليون مفاهيم "الشرف" و "العار" لإجبار السجينات الفلسطينيات على الخضوع والاعتراف (وارنوك ١٩٩٠) فكما أوضح وارنوك وغيره (مثل ثورنيل ١٩٩٢) أن وسائل التحقيق الإسرائيلي تضمنت تهديد الفلسطينيات بالاغتصاب وحاولت في بعض الحالات تقطيع ثيابهن وكشف عريهن لآبائهن أو أخوتهن.

وفي غالبية الحالات كانت الفلسطينيات يعترفن حيث الاعتراف أفضل من تلويث شرفهن وجلب العار لعائلاتهن. وعليه انتشر الشعار الوطني "الأرض قبل العرض" ليوحي بأن تحرير الوطن مقدم على حماية عرض النساء، وبدلا من أن يدل ذلك على تحول جذري في الخطاب الوطني الفلسطيني فإن شعار "الأرض قبل العرض" عبر فقط عن ترتيب مختلف للأولويات، وعلى الرغم من ذلك بدا واضحا تعقد السياسات الوطنية المتعلقة بالنوع، فبينما ساعد هذا الشعار بعض ضحايا العنف الجنسي على الإفصاح دونما جلب "العار" لأنفسهن وعائلاتهن إلا أنه لم يقنع الغالبية المعذبة جنسيا بالإبلاغ عن هذه الانتهاكات حتى لا تلطخ سمعتهن. فعلى سبيل المثال، تم التحقيق مع فاطمة أبو بكرة على مدى خمسين يوما متصلة في عام 1986 في سجن اشكيلون وأجبرت على الاعتراف لتكشف بعد أحد عشر شهرا وحين سمح لها بالكلام لمحاميتها ليا تسمل: إنها قد تم تعذيبها جنسيا (ثورن هيل ١٩٩٢: 24 31 ـ 32). و لقد شكك آخرين أن شعار "الأرض قبل العرض" قد غير الأمور جذريا وذلك كما أوضحت إحدى الناشطات في مركز شئون المرأة بغزة:

> "مفهوم الشرف مازال موجودا وإسرائيل تعرف ذلك. فالصهاينة وإسرائيل قد درسوا مفهوم الشرف وصلته بعادات وتقاليد الفلسطينيين ولقد لعب هذا دورا كبيرا في صياغة تاريخ القضية الفلسطينية"

ولقد كانت الفلسطينيات منغمسات دائمـا في الحيـاة السياسـية لشـعبهن ولكن اشتراكهن النشط لم يكن كافيا لاحداث تغيير جذري في منظومـة العلاقـات بين النوعين. وهذا يرجع لأن الحركـة الفلسـطينية كـانت تـرى التحريـر الوطـني هـو أولويتها الأولى والوحيدة، ولأن السياسات الإسرائيلية وممارسـات الاحتلال كـان لها طابع ذو بعد يتعلق بـالنوع، وأيضـا لمسـاهمة الفلسـطينيات في إعـادة إنتـاج واستمرارية الخطابات الوطنية ذات البعد النوعي.

الانتفاضة: آمال الحرية والحنث بالوعود

بـدأت الانتفاضـة الفلسـطينية في 9 ديسـمبر ١٩٨٧ كحركـة شـعبية ديمقراطيـة وحـدت كـل قطاعـات المجتمـع الفلسـطيني بأمـل التخلص من ٢٠ عامـا من الاحتلال الاسرائيلي، نادت الانتفاضة بدولـة فلسـطينية مسـتقلة وبمنظومـة قيم جديدة سياسية وثقافية واجتماعية، كمـا شـكلت الانتفاضـة آليـات خاصـة بـالنوع منحت الفلسطينيات المهارات الضـرورية لصـراعهن النسـوى المسـتقبلي، فقـد سمحت لهن بإقامة شبكة علاقات والتفاعل مع بعضهن، ورفعت توقعاتهن خاصة في عامها الأول. وكان لاشـتراك الفلسـطينيات بكثافـة في الشـئون الاجتماعيـة والاقتصادية والسياسية سببا في منحهن الشعور بالسلطة والتحقق، فقـد قـامت إحدى الشبكات التي تضم بعض اللجان والجمعيات النسائية السـابقة على قيـام الانتفاضة (راب وتيلور ١٩٨٧: تيلور ١٩٨٩) بتوفـير فصـول لمحـو الأميـة، وتنظيم تدريب مهني على الحياكة والنسـيج ومهـارات السـكرتارية، كمـا افتتحت مراكـز رعاية الأطفال لتوفير المناخ الآمن للأطفال أثناء عمل أمهاتهم، فكما قالت أيلين كتـاب مؤسسـة جمعيـة "إنتاجنـا فخرنـا" : أنشـأت اللجـان النسـائية تعاونيـات اقتصـادية للمسـاندة الاقتصـادية ومقاطعـة البضـائع الإسـرائيلية وتقـديم البـديل الوطن الفلسطيني - وقد كـان هـذا موضـوعا رئيسـيا للانتفاضـة، وبـدا أن هنـاك فجرا جديدا يبزغ على حد قول منار حسين - التي شاركت في تأسيس المنظمة النسائية الفلسطينية - الفنار.

> "في بداياتها لم تكن الانتفاضة مسألة سياسية فقط: كانت هناك ثورة اجتماعية. بدأت النساء يخرجن من منازلهن، من شرانقهن، من المطابخ وغسل الصحون، خرجن وشاركن الرجال. كما لو كانت المرأة قد نست كل تاريخ القهر الأبوى. فهي الآن تستطيع أن تقود لجانا شعبية وتبني لجانا أخرى، تقرر وتشارك في صنع القرار، لم تكن هذه وطنية فقط، فقد أقيمت الصلة بدون وعي".

ظهرت صور جديـدة من أنشـطة الشـارع والـتي تشـارك فيهـا النسـاء بمـا فيهـا مسيرات يوم المرأة العـالمي والـتي تنظمهـا اللجنـة العليـا للنسـاء في منـاطق مختلفة من الضفة وغزة. وقد ذكرت إحدى عضوات اتحاد لجان النسـاء العاملـة المنتسبة لحزب الشعب أن احتقال نابلس بيوم ٨ مـارس ١٩٨٨ - حيث شـاركت أكثر من ألف امرأة - دليل على تغير اجتماعي:

> "على الرغم من أننا لا نملك باروميتر لقياس كم حققنا من تطور اجتماعي، إلا أنه يمكنني على الأقل القول بأنني عند اشتراكي في مسيرة، فإن حماتي وصاحب المحل توقفوا عن رمقى بتلك النظرة التي تعرف جميعا أنها تعني النقد"

كما تطورت اللجنة النسائية العليا التي كانت آلية تنظيمية ملموسة لتصبح شبكة من اللجـان النسـائية الأربـع الـتي بنت معـا تحالفـا مـع النسـاء غـير المنتسـبات لأحـزاب سياسـية (٢). بـل وقـد كـانت "الإدارة الوطنيـة الموحـدة للانتفاضـة"

والتركـيز الـذي وضـعته الانتفاضـة على "الوحـدة في مواجهـة الصـراع" حـافزا لزعيمات اللجان النسائية للتعاون في أنشطتهن والحد من المنافسة الحزبية.

تغير الوضع: مجالات الفرص

وكما هو واضح حتى الآن فان المعانـاة الخاصـة بالتبعيـة المتعلقـة بـالنوع كـانت مشتركة لدى عدد متنام من الفلسطينيات منذ نهايات الستينيات، وحتى توقعات النساء بتحسن الأوضـاع الـتي ظهـرت في السـنة الأولى من الانتفاضـة تحطمت في مراحلها التالية. وكما يبدو واضـحا فـان الفلسـطينيات لسـن حـديثات العهـد بالنشـاط سـواء في مجـال بنـاء المنظمـات أو الاشـتراك في أشـكال وجـوانب متعـددة من الصـراع (تيللي ١٩٧٨). لمـاذا إذن فشـلت حركـة اسـتقلال المـرأة الفلسطينية في الظهور حتى التسعينيات؟ إن تجمع الأحداث العالمية والإقليميـة والمحلية في بدايات التسعينيات قد حـددت ربمـا أدنى مـد للحركـة الفلسـطينية ومن المفارقـات فـان نفس هـذه التطـورات قـد فتحت مجـالات الفـرص (مـاير ١٩٩٣) للفلسطينيات ليتجمعن للتغلب على التحديات التي تواجههن.

شهدت بدايات التسعينيات ظهور "النظام العالمي الجديد" وهـو تطـور سياسـى انعكس على المسـتوى الـدولي والإقليمي والمحلي. فعلى المسـتوى العـالمي استهدف "النظام العالمي الجديـد"، وهـو فكـر وضـع لـه مفاهيمـه آنـذاك رئيس الولايات المتحدة الأمريكية جورج بوش، جنى ثمار الظروف التي جعلت الولايات المتحـدة هي القـوة العظمى الوحيـدة في عـالم أحـادي القطب، فكـانت حـرب الخليج أوضح دلالة على هذه السياسة، وقد أثر تغير موازين القوى الدوليـة على المرأة الفلسـطينية بطـرق مختلفـة. فعلى المسـتوى الإقليمي، أضـعف سـقوط المعسكر الاشتراكي تأثير الفكـر الشـيوعي بين الشـيوعيين العـرب وأضـاع من القومـيين والشـيوعيين العـرب بمـا فيهم الفلسـطينيين أفضـل حليـف لهم. هـذا بالإضافة لهزيمة العراق وهي الحصن الرسمي للعروبة، وانقسام الـدول العربيـة أثناء الحرب مما سدد ضربة قاضية لهذا الفكر.

إن ضعف تأثير الفكر الشيوعي مع ضـعف موقـف المشـروع الوطـني أثـر سـلبا على الفكر العلماني وزاد من مصداقية القوى الإسلامية وفوق هـذا أرجعت لـيزا تراقي - أستاذة علم الاجتماع والدراسات النسائية في جامعة بـير زيت - تصـاعد شعبية "الأسـلمة" إلى صـراع طبقي لأن الطبقـة الشـعبية الفلسـطينية رفضـت مجهودات الطبقة البرجوازية لإحلال تمدن له صبغة غربية لأن " هذه القطاعـات الجديدة بعيدة عن الغرب، وتريد شيئا أصيلا.. أي رد فعل أهلي ولقد لبى الاتجـاه الإسـلامي هـذه الحاجـة. ولم تكن النسـاء الفلسـطينيات مختلفـات عن الرجـال الفلسطينيين، فلم تكن منعـزلات عن التـأثيرات الفكريـة لتغيـر مـوازين القـوى. فأولا : لأن الجماعات الشيوعية والاشتراكية كانت تؤيد قضية المرأة، فلم تسـلم برامجهم النوعية المبنية على أفكـار "غربيـة وحداثيـة" من الضـربة الـتي وجهت لأرضيتهم السياسية. وثانيا : الجماعات الشيوعية والاشتراكية التي كانت النسـاء عضوات فيها خسرت قاعدة من المؤيدين أمام الميول الإسلامية لأن الإسلاميين قدموا بديلا موثوقا فيه للنساء اللاتي يسـتطعن الآن الانخـراط بـدون القلـق من مخالفة الأعراف الاجتماعية.

وعلى المستوى المحلى أيضا أثرت التطورات الدوليـة والإقليميـة بشـكل خـاص على النســاء الفلســطينيات خاصــة التطـورات الـتي تتعلـق بمنظمــة التحريــر الفلسطينية التي عوقبت لمعارضتها للتدخل الأمـريكي بقيـام السـعودية وبلـدان الخليج الأخـرى بقطـع معوناتهـا للمنظمــة ومن ثم تقليص قـدرات أقسـامها - وخاصـة منظمـة فتح بقيـادة عرفـات - إلى مجـرد المسـاعدة الماليـة لجيوشـها

الدائمـة في الأرض المحتلـة. كمـا تـرك انتصـار الولايـات المتحـدة الزعامـة الفلسطينية بلا اختيار فإما أن تنضم للمباحثات المقترحـة من الولايـات المتحـدة مع اسرائيل (كبديل لمؤتمر دولي تحت رعاية الأمم المتحدة) أو تخـاطر بفقـدان السلطة في منطقة تسيطر عليهـا الولايـات المتحـدة وحلفاؤهـا. وبالإضـافة إلى سـوء الأحـوال الاقتصـادية، اسـتفزت المباحثـات السياسـية عنصـر التمـرد في الحركة الفلسطينية وحالت دون أي مواجهة جادة مع القوات الإسرائيلية. وأصبح من المستحيل للانتفاضـة أن تسـتمر كحركـة مقاومـة شـعبية، وعنـدما تـراجعت الانتفاضة، ظهرت جماعة "تسريح جيش الشباب" التي شنت حملـة من "العنـف الاجتماعي" صد شعبها وذلك تبعا لما روته إحدى النسائيات الـتي تعمـل أسـتاذة في جامعة بيرزيت. وكما روى أحد قواد فتح في مدينة نابلس اتخـذ أعضـاء هـذه الجماعة من أنفسهم دور شـرطي الأخلاق ومارسـوا عملهم في شـوارع الضـفة الغربية وغزة وأخذوا على عاتقهم اقتلاع كـل مـا يعتبرونـه انحلالا أخلاقيـا. وكـان فرض نمط أخلاقي بمثابة إضافة جديدة لسوء أحوال النساء الفلسطينيات.

إذن كيف كانت بدايات التسعينيات فاتحة لفرض عريضة للفلسـطينيات لمجابهـة تحـدياتهن؟ للإجابـة على هـذا السـؤال علينـا أن نوسـع من فهمنـا لمفهـوم بنـاء الفرصة السياسية ليضم التغيرات الاجتماعية - السياسـية غـير المحـدودة بدولـة واحدة حتى تشمل "النوع كعدسة يمكن أن نرى من خلالها التغيرات الدقيقة في الوضـع السياسـي للنسـاء بالنسـبة للحركـة الفلسـطينية ككـل أو حـتى بالنسـبة لليسار الفلسطيني. إن التغـيرات السياسـية المحليـة في الضـفة الغربيـة وغـزة وإسرائيل لم تكن لتـؤدى إلى ظهـور حركـة اسـتقلال النسـاء الفلسـطينيات بـل كـانت التغـيرات الإقليميـة والدوليـة أكـثر تـأثيرا، فـأولا : أعلنت الفلسـطينيات المفاهيم الفكرية الجديـدة مثـل البروسـتريكا والجلاسنوسـت كإطـار لمطـالبهن (جامسـون ومـاير ١٩٩٦ : سـنو، روشـفورد، وردن، وبن فـورد ١٩٨٦: سـويدلر ١٩٨٦). وثانيا : فقد قامت الفلسـطينيات ببنـاء شـبكة من العلاقـات مـع الحركـة النسائية العالمية(ماير ووايتير ١٩٩٥).

تضمنت البريستوريكا الجلاسنوست أو المكاشـفة و هي فكـرة أساسـية يسـرت كثيرا من تحديات النسـاء الفلسـطينيات وخاصـة عضـوات المنظمـات اليسـارية واللاتي يشكلن غالبية الناشطات. فعن طريق تحدى المفاهيم اللينينيـة الجامـدة للحياة الحزبية الداخلية وخاصة المركزيـة الديمقراطيـة وخـط الحـزب المتسـق سـمحت الجلاسنوسـت بمسـاحات للنسـاء الماركسـيات لكسـر صـمتهن ونقـد الانتهاكات اللاتي يتعرضن لها من زعمائهن.

وتاريخيا نادت المنظمات اليسـارية الفلسـطينية علانيـة بمسـاندة تحريـر النسـاء وشنت حملات قوية لتجنيد النساء. وبينما كانت الجماعات اليسارية الفلسـطينية أكـثر قربـا من حقـوق النسـاء من منظمـة فتح لياسـر عرفـات إلا إنهم اعتـبروا مشاركة النساء مسألة جماهيرية للتجنيد والتعبئـة فأنشـأت كـل جماعـة يسـارية مكتبا للمرأة لتوسيع عضوية النساء وعهد للعضـوات بتعزيـز الأرضـية السياسـية لجماعاتهن من خلال الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية والمنابر النسائية الأخـرى. وفوق هذا ولأن الجماعات الماركسية لمنظمة التحرير الفلسطينية تشكلت وفق مفهوم لينين لبناء الحزب فقد كانوا شديدي المركزيـة بشـكل يسـتحيل معـه أن تناقش العضوات الخيـط الرفيـع بين المركزيـة الديمقراطيـة والتراتبيـة القائمـة على النوع، وكما أوضحت إحـدى العضـوات السـابقات للجبهـة الشـعبية لتحريـر فلسطين "في غالبية الأحيان كان الاثنين يغذى بعضهما البعض ويعززان وضـعيتنا الدونيـة". ولقـد مارسـت الزعيمـات اليسـاريات التراتبيـة والمركزيـة والقـوانين الحزبية للزعامة شأنهن شأن زملائهن الرجال.

ولقد خلقت مقدمة جورباتشوف للجلاسنوست عاصفة بين الرجال والنساء ذوي العقليـة الديمقراطيـة. فقـد نشـرت المناقشـات الداخليـة للحـزب الشـيوعي السوفيتي لغيره من الجماعـات ذات التوجـه الشـيوعي في شـتى أنحـاء العـالم (أنظر تارو ١٩٩٦: 52) وعلى حد قول إحـدى منسـقات لجنـة المـرأة في مركـز بيسان لبحوث التنمية: "بـالطبع الجلاسنوسـت كـان لهـا تـأثير، نحن لا نعيش في شـرنقة معزولـة: التطـورات العالميـة تـؤثر على الشـئون الوطنيـة ليس فقـط للفلسطينيين، ونحن لا تختلف عن نيكاراجوا أو أي مكان آخر في العالم الثـالث. وكنساء يساريات نحن نتأثر بالتغيرات التي تحـدث للفكـر اليسـاري وخاصـة بين حلفائنا، الجلاسنوست لاتعنى أننا أغبياء أو أننا نعاني من خلال عقلي.. أنهـا تعـنى أننا نستطيع المناقشة، الجدل والنزاع.. نناقش النظرية وتتنازع على النقـد ونقـد الذات، نستطيع أن ننقد النظـام والتراتبيـة والفكـر ونسـتطيع أن نسـأل إلى أين نحن ذاهبات".

هـذا بالإضـافة إلى أن العائـد من بنـاء شـبكة العلاقـات مـع الجماعـات النسـائية الدولية كان قويا على النساء الفلسطينيات فمن ناحية التقت الفلسـطينيات مـع جماعــات مختلفــة من النســويات في المكســيك وكوبنهــاجن ونــيروبي. هــذه اللقاءات قدمت للفلسطينيات نمـاذج عالميـة للصـراع النسـوي أصـبح معهـا من الصعب عليهن قبـول الأدوار المحـدودة الـتي يكلفهن بهـا زعمـائهن. وفـوق كـل شيء فقد أخـذن من اسـتراتيجيات التحـرر الـتي صـاغتها نسـويات أخريـات من العالم الثالث وخاصة من نيكارجوا وجنوب أفريقيا، وفيتنام وكوبا : وهذا وفقا لما ذكره الباحثون في مركـز شـئون المـرأة بنـابلس، إحـدى عضـوات لجنـة نشـاط المرأة وعضوة في الجبهة الديمقراطيـة لتحريـر فلسـطين ذكـرت أن "الصـلات الجدلية للبرامج النسوية والوطنيـة في مناقشـات نسـاء العـالم الثـالث وخاصـة هؤلاء المنخرطات في صراعات للتحريـر الوطـني تمـاثلت مـع خبراتنـا وعـززت إصرارنا". ولقـد اقتبسـت أسـتاذة علم اجتمـاع في جامعـة بـير زيت من كتابـات نساء شبه القـارة الهنديـة نموذجـا لإطـار للعمـل النظـري يحلـل ويطـرح حلـولا للعقبات التي تواجهها النسـاء في نفس الظـروف. وعلى العكس من ذلـك فـان إحـدى الناشـطات من اتحـاد لجـان المـرأة الفلسـطينية وهي عضـوة بالجبهـة الشعبية لتحرير فلسطين قد عبرت عن ثورتهـا على النسـويات الغربيـات اللاتي يصفن "نساء العالم الثـالث كوطنيـات، شـديدات التطـرف أو كحـاملات لـبرامج الرجال"، ولقد وجه خصيصا "لنسـاء العـالم الثـالث" اللاتي يرفضـن الفصـل بين نوعهن وشخصيتهن الوطنية هجوما دفع به في مؤتمر المـرأة للجمعيـات الأهليـة بنيروبي، فعلى سبيل المثال قالت إحـدى عضـوات الوفـد الفلسـطيني أن بيـتى فريــدان وبيلا ابــزوج رددتـا عبـارات مـورين ريجـان (الـتي كـانت تـرأس الوفـد الرسمي للولايات المتحدة) وقد انتقدت مابدا لهن أنـه يشـكل تسـييس الحركـة النسـائية(أنظـر كاجـاتى، جـراون وسـنتياجو ١٩٨٦ : 467 ـ 473). كمـا قـالت النسوية المصرية نوال السعداوي في إحدى المناسبات النسوية في نيويورك أن فريــدان قــد انتقــدتها بشــدة "لأنــنى جــروت وعــبرت عن تأييــدي للقضــية الفلسطينية".

ان ظهور حركة الاستقلال للنساء الفلسطينيات إبان أدني مد لقضـيتهن الوطنيـة يستدعى الحاجة إلى تحليل نوعي وبيئي لبنيـة الظـرف السياسـي. وعليـه فلكي نقوم بتفسير النشاط الجمـاعي للنسـاء الفلسـطينيات يلزمنـا 1 - تخطى حـدود الدولة الواحـدة ودراسـة البيئـة السياسـية - الاجتماعيـة الدوليـة والإقليميـة. ٢ - الاهتمـام بـالطرق الـتي فتحت آفـاق الفـرص للنسـاء الفلسـطينيات في وقت أغلقت الفرص أمام حركتهن الوطنية.

الاتفاق الإسرائيلي والفلسطيني وما ترتب عليه

الاتفاق الاسرائيلي - الفلسطيني الذي وقع في واشـنطن في 13 سـبتمبر ١٩٩٣ غير بيئة العمل الجمعي الفلسطينيات وطرح التساؤلات حول إمكانيات حـركتهن المستقلة، وكانت المؤشرات الأولى غير مبشرة. فأى متابع للتلفزيـون أو قـارئ لصحيفة لن يخطئ ملاحظة ذكورية الطابع والنبرة لهؤلاء المجتمعين في احتفال البيت الأبيض (3). وليس من المستغرب أن معظم الفلسطينيات اللاتي سـألتهن اشتركن في هم عام واحد وهو أنه بسـبب السـلطة الفلسـطينية في المسـتقبل لن تختلـف أقـدارهن على الأغلب عن غـيرهن من النسـاء في حركـات وطنيـة أخرى بعدما استقرت الدولة.

حقيقـة إن منظمـة التحريـر الفلسـطينية لم تحـاول أبـدا منح مسـاحة متسـاوية للنساء - وقد تمت مناقشة هذه المشكلة باستفاضة في هذه الورقة وفي غيرهـا - (أبـو على 1974 : عبـده ١٩٩١ : الخليلي ١٩٧٧ بيـتيت ١٩٩١ : سـترام ١٩٩٢)، وعليه فلا يوجد سبب لتوقع تغير جذري في موقف السلطة الفلسـطينية، فبينمـا كانت البيئة السياسية السابقة مرنـة تمامـا وسـمحت للنسـاء بالعمـل التنظيمي فإن هذه المرونة لم تتوفر داخل سلطة الحكم الذاتي والـتي كـانت أولوياتهـا أن تكون الممول والناشر لقوة بوليسية. كما ظهرت علامـة أخـرى مزعجـة للنسـاء في إمكانية التحالف أو الهدنة بين السـلطة الفلسـطينية والجماعـات الإسـلامية. ولقد عبرت الفلسطينيات عن مخـاوف حقيقيـة من أن تقـارب منظمـة التحريـر ومنظمة حماس مثلا قد يؤدى إلى استعادة مرحلة فرض الحجاب كما حـدث في 1989.

وتسـاءلت الناشـطات في نـابلس ورام اللـه وغـزة مـادامت منظمـة التحريـر الفلسطينية لم تدافع عن النساء أثناء أوج الانتفاضـة فهـل من الـواقعي احتمـال أن تتصرف بغير ذلك أثنـاء تراجعهـا؟ لا هـذا بالإضـافة لأن التحالفـات المناهضـة لعرفات بين اليسـار والجماعـات الإسـلامية تكـونت على حسـاب النسـاء. فعلى سـبيل المثـال تـروى إحـدى الناشـطات في غـزة عن العمليـة الانتخابيـة لاتحـاد المحاسبين الفلسطينيين في غزة:

> "من شهر مضى (يوليو ١٩٩٣) كنت أتحدث إلى النساء اللاتي شاركن في المجموعة الوطنية لاتحاد المحاسبين. سألتهن لقد كنتن مائة إلى مائة وخمسين عضوة فكيف تأتي الا ترشح أي منكن بالقائمة الوطنية؟ " وردت إحداهن "إن شاء الله في العام القادم. الوطنيون قالوا لنا انتخبونا الآن وسوف نضم واحدة أو اثنتين منكن العام القادم"، فلأن حماس كانت موجودة (انتخابات ١٩٩٣) لم يكن مسموحا لأي امرأة أن تخوض الانتخابات.

ماذا فعلت الفلسطينيات في ظل مثل هـذه التوقعـات المظلمـة للتفـاوض على حقوقهن؟ إحدى الوسائل كانت عبر مجهود ضخم لإصدار مسودة مدونة الأحوال الشخصـية. ففي بـدايات ١٩٨٨ بعـد إعلان الاسـتقلال الفلسـطيني: كـانت هنـاك محاولات للأكاديميـات النسـويات والمكـاتب النسـائية للجبهـة الشـعبية والجبهـة الديمقراطية وحزب الشعب الفلسطيني لوضع أكثر فقرة محتفى بهـا في إعلان الاستقلال الفلسطيني والتي تضمن عدم التمييز على أساس الجنس، أو العـرق، أو الدين أو الانتماء السياسي موضع التنفيذ. سعت الماركسـيات لتشـريع مدونـة للأحوال الشخصية تضمن للنساء حقوقا في شئون الزواج، والطلاق، والحضـانة، والتعليم، والتوظيف واتخاذ القرار. ومع ازديـاد عـدد الفلسـطينيات المنخرطـات في تأسـيس حركـة اسـتقلالية، لم تعـد مناقشـات القـانون الاجتمـاعي الجديـد

مقصورة على قلة مختارة. وكانت هذه إشارة أيضا إلى أن زمن المظاهرات قـد مر وأن هناك حاجة إلى أطر جديدة وصور للعمل وسياسات للتعبئة.

وقـد تم تمريـر ثلاث نمـاذج من المسـودات "لإعلان مبـادئ حقـوق المـرأة الفلسـطينية كمقدمـة للمدونـة وتمت صـياغتها على غـرار "إعلان المبـادئ" بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية. قالت غالبية الناشطات اللاتي سألتهن أن الظروف التي صيغت فيها هـذه المسـودات قـد عـززت راديكـاليتهن وصـراعهن النسوى. ولقد علقت إحدى زعيمات اتحاد لجان المـرأة الفلسـطينية قائلـة" لأن الفلسطينيات في الضـفة الغربيـة وغـزة عـانين من خسـائر فادحـة وقمن بشـن صـراع حقيقي ضـد الاحتلال الإسـرائيلي فقـد كن أقـل رغبـة في التنـازل عن حقوقهن تحت السيادة الفلسطينية وعليـه كـانت مسـودة الوثيقـة المقدمـة من فرع الأراضي المحتلة للاتحاد العام للنساء الفلسطينيات هي الأكثر تطرفا. ولقـد وضعت قيادة الاتحاد العام للنساء الفلسطينيات في تونس المسودة الثانية بينما وضـعت الثالثـة مجموعـة من زعيمـات الاتحـاد العـام للنسـاء الفلسـطينيات في الأردن مقدمـــة الحـــد الأدنى لمـــا يمكن أن يتفـــق عليـــه النســـاء والرجـــال الفلسطينيين. و كانت مسودة تـونس أقـل ملائمـة من وثيقـة الأردن، كـانت بين النســاء المشــتركات في اصــدارها زعيمــات فلســطينيات ممن عــانين النفى والحرمان وتم ترحيـل بعضـهن عـدة مـرات لأسـباب سياسـية. بالإضـافة إلى أن سكرتارية الاتحاد العام للنساء الفلسـطينيات في تـونس تتكـون من ممثلات من الأحزاب المختلفة لمنظمـة التحريـر الفلسـطينية بمـا فيهـا الجماعـات اليسـارية والـتي كـان لـديها برنامجـا اجتماعيـا لتمكين المـرأة. وعلى الـرغم من أن رؤيـة اليساريين الفلسطينيين لتحرير المرأة أغفلت الكثير من التطلعات إلا أنها كـانت الأكثر تعاطفا مع اهتمامات المرأة الفلسطينية من رؤية الفلسطينيين الوطنيين. وبالمقارنة كانت المجموعة التي صاغت الوثيقـة في الأردن مكونـة من مثقفـات الطبقة الوسـطى وقـادة الاتحـاد العـام للمـرأة الفلسـطينية واللاتي لم تـدفعهن مواقفهن السياسية للارتحال من مكان لآخر.

ولكن الإعلان عن بيان "مبادئ حقوق المـرأة" كـان دائمـا مـا يؤجـل، ووفـق مـا ذكرته إحـدى زعيمـات الاتحـاد بـالأردن فإنـه من سـبتمبر 1993 إلى أغسـطس 1994 وقعت أحداث سياسية مختلفة مثل مذبحة الحرم الابراهيمي والتي اغتال فيها مستوطن إسـرائيلي ٢٩ فلسـطينيا وذلـك في فـبراير ١٩٩٤ ممـا حـال دون الإعلان لأن غالبية الفلسطينيين كـانوا معنـيين بالمأسـاة. وفي أغسـطس 1994 ســافرت للقــدس لحضــور المــؤتمر الصــحفي الــذي نظمتــه الناشــطات من المنظمات النسوية الأهلية في فندق ناشيونال بالاس لإعلان "البيان" كما صـاغه الاتحاد العام للنساء الفلسطينيات في الضفة الغربية وغزة. واحتشدت أكـثر من مائة امرأة من مناطق مختلفة للضفة الغربيـة وغـزة ممثلات لمنظمـات ولجـان ومراكــز واهتمامــات فكريــة مختلفــة ووزعت بعض كتيبــات وأوراق. وتبــادلت أخريات المال وإيصالات الاستلام، وأخريات اهتممن بالأعلام الـتي تحمـل صـورا لأقـاربهن الـذين احتجـزتهم القـوات الإسـرائيلية. باختصـار كـان المشـهد يشـبه مهرجانا للإنجازات، و كان المناخ مشبعا بالآمال والتوقعات. ولكن وبينما المؤتمر الصـحفى منعقـدا حضـرت وزيـرة الشـئون الاجتماعيـة في السـلطة الوطنيـة الفلسـطينية من غـزة حاملـة رسـالة من ياسـر عرفـات ومصـحوبة بـاثنين من الحراس وقد خلق إصرار الوزيرة على مخاطبة الإعلام ردود فعـل متضـاربة من المنظمين فبينما كانت نصيرات عرفـات متحمسـات، اعترضـت غالبيـة النسـاء: فالنشطات واللاتي كن ينتمين لكل من المعارضة العلمانية والإسلامية لم يقبلـوا إضفاء الشرعية على مباحثات عرفات السياسية بمنحـه أرضـية شـعبية، كمـا لم

يكن يردن السماح للسلطة الفلسطينية بجني ثمار مجهوداتهن والظهور في وسائل الإعلام العالمية كنصير لحقوق المرأة، ونساء أخريات مستقلات سياسيا أفزعهن استيلاء عرفات على المساحة الخاصة بالجمعيات الأهلية، فتم التوصل لتسوية حيث سمح للوزيرة بقراءة رسالة عرفات مادامت ستقدم نفسها كمسئولة من منظمة التحرير الفلسطينية التي هي حركة تحرير أكثر منها جهاز حكم ذاتي للسلطة الفلسطينية وعلى الرغم من ذلك فإن الوزيرة لم تلتزم بالاتفاق مما دفع ببعض اليساريات لمقاطعتها بشعارات مناهضة لاتفاق أوسلو وعليه قام حراس الوزيرة بالاعتداء على اثنتين من المعارضة العلمانية، ونتيجة لذلك تم تعليق المؤتمر الصحفى ولم يقدم البيان.

وهكذا فبينما تظهر الحركات الاجتماعية من خلال أو بسبب بيئة خاصة مرحبة فان التطورات السياسية تتدخل أيضا لتعوق الإبحار السلس للعمل الجمعي(ماير ١٩٩٣). ويكون أحد ردود الفعل لمثل هذه التحديات من بيئة معادية للحركات الاجتماعية بالتركيز الكبير على الشمولية وبناء الائتلافات. وكانت هذه هي حالة المرأة الفلسطينية.

وقد كان الصراع حول مدونة الأحوال الشخصية - على وجه الخصوص - كاشفا لاختلافات اجتماعية - اقتصادية بين النساء. فعلى سبيل المثال رأت ريتا جياكمان أن الفروق الطبقية بدت في أن نساء الطبقة المتوسطة طالبن بقوة باشتمال المدونة على حقوق الطلاق. فكما هو الحال الآن، بدون أن يكون حق التطليق مكتوبا في العقد الشرعي للزواج لا تستطيع النساء بسهولة المطالبة بإجراءات الطلاق.اما بالنسبة للنساء الفقيرات فيتأثرن عكسيا لأن الزواج بالنسبة لهن، حتى التعس منه يشكل استقرارا اجتماعيا واقتصاديا، وامتداد الحق المدني للتطليق للنساء قد يكون إشارة ينتظرها الكثير من الرجال للهروب من الضغوط الاجتماعية وتطليق زوجاتهم بدون ضمانات للحماية.

وفى النهاية هناك أيضا أسئلة تواجه الحركة النسائية في شتى أنحاء العالم، فمع أي قطاعات اجتماعية وجماعات وحركات سوف تأتلف النسويات الفلسطينيات فما هي شروط بناء التحالفات؟ تؤكد ريتا جياكمان على أن الحركة النسوية عليها أن تبنى تحالفا مع جمهور آخر مثل المعوقين: فكلا الفئتين على حد قولها " ضعيف" ومطالبهما للدمج الاجتماعي "متشابهة". وقد اقترحت إحدى الأكاديميات النسويات أن تتحالف النساء فقط مع "القوى العلمانية" واهتمت بالتركيز على تبني سياسات جديدة مثل الدفاع وكسب التأييد. وتقريبا كل الناشطات اللاتي قابلتهن ربطن بقوة بين الحركة النسوية والجماعات المتحدية الأخرى التي تطالب بديمقراطية أكبر في الشئون السياسية الفلسطينية.

إن التغيرات في بنية الظرف السياسي مثل الاتفاق الإسرائيلي مع منظمة التحرير ١٩٩٣ حد بعنف من آليات النوع وخلق شكلا جديدا من نشاط المرأة الفلسطينية، فمن ناحية، هدد استقلال الحركة النسوية الفلسطينية محاولات السلطة الوطنية الفلسطينية الاستيلاء على استقلال حركة النساء. ومن ناحية أخرى فإن ظهور السلطة الوطنية الفلسطينية فرض قيودا معينة على الفلسطينيات مما أفرز شعورا بالإلحاح والتركيز الأكبر للنشاط النسوى على الدفاع والتشريع وبناء اللاائتلافات.

الخاتمة: فهم العمل الاجتماعي

ظهرت حركة استقلال النساء الفلسطينيات في بدايات 1990 كنتيجة لظروف عامة مواتية بالإضافة إلى لحظات خاصة دفعت الفلسطينيات لمواجهة واقعهن

من خلال التراتبية المتعلقة بالنوع فقد بنى تنظم النساء على استمرارية النسوية، والتحول، والنمو، وتشكل بعلاقاتهن ببيئتهن الاجتماعية - السياسية والثقافية. وعليه فان دراستى قد عززت "نموذج الاختلاف" النسوي الذي يعترف بتنوع خبرات النساء ويعلى من ثراء تعدد أصوات النساء ونشاطهن. هذه المعلومة النظرية ترفض محاولات جعل كل النساء متجانسات ومحو الاختلافات بينهن وتسكين صراعهن في نموذج واحد للتحرر.

إن حالة النساء الفلسطينيات تدل على أن جماعات النساء المختلفة تعيش خبرات مختلفة وتشن صراعها للتحرر وفق أوضاعها واحتياجاتها، فالتركيب البنيوي للنوع والحركات الاجتماعية - ليس بالمسطح ولا الطولي - حيث يكفل رؤية تضع في الاعتبار كل هذه التعقيدات ومثل هذه الرؤية تتطلب بوضوح فهما لتداخل الضغوط النوعية، والجنسية، والثقافية، والاقتصادية - الاجتماعية والوطنية.

إن التداخل في تحليل الحركات الاجتماعية يستوجب رؤية الروابط بين البيئة السياسية التي تظهر فيها الحركة، والاستمرارية التاريخية للعمل الاجتماعي والعوامل الضرورية التي بدونها يفشل أي عمل من التحقق داخل الحركة. فلا يمكن للحركات الاجتماعية مساندة نفسها بدون منظمات. فقد يثور الاحتجاج كرد فعل لحادثة بعينها مثل فرض الحجاب على فلسطينيات غزة أثناء العام الثاني من الانتفاضة: ولكن لو لم يكن هناك بناء مؤسسي مثل اللجان المتعددة للمرأة الفلسطينية والهيئات التطوعية، وآليات التنظيم مثل لجنة النساء العليا أو الاتحاد العام للنساء الفلسطينيات ما كانت حركة النساء الفلسطينيات قد عززت نفسها. هذا بالإضافة إلى أن نماذج التنظيم للفلسطينيات وصور ممارستهن للعمل الجمعي لم تظهر مع ظهور حركتهن الاستقلالية: فمنظمات النساء الفلسطينيات قد وجدت منذ ١٩٢٩ وعليه قدمت الدعم لفكرة استمرارية الحركة الاجتماعية.

ولقد حاولت إبراز التعقيدات المحيطة بظهور الحركة المستقلة للنساء الفلسطينيات وآلياتها، فالجذور التاريخية لهذه الحركة تميزت بتداخل أبوية اجتماعية، وممارسات إسرائيلية وخطابات وطنية. وقد رفعت الانتفاضة من توقعات النساء الفلسطينيات وكانت هي أيضا البيئة التي زادت فيها أشجانهن. ولكن تغير الظروف الدولية. الإقليمية والمحلية تدخلت في مراحل عده لتفتح آفاقا من الفرص للنساء الفلسطينيات لمقاومة أنواع القهر العديدة التي يتعرضن لها. فقيامهن بنشر المفاهيم النظرية مثل البريستوريكا والجلاسنوست وكذلك تشبكهن مع حركات نسائية أخرى حول العالم كانتا الفرصتان المباشرتان اللتان استغلتاهما الفلسطينيات لإعلان حركتهن. كما شكل تغير الوضع السياسي مثل اتفاقية إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية وظهور السلطة الوطنية الفلسطينية آليات النوع بصورة مختلفة: فتحول التركيز في خطابات وأنشطة الفلسطينيات النسوية بعيدا عن مقاومة الاحتلال والأنشطة القاعدية (أثناء الانتفاضة) وتبادل الرؤى حول النسوية ورفع الوعى بالنوع (في بدايات التسعينيات) إلى تشريع القوانين، والتعبئة، والضغط وبناء التحالفات. إن ظهور حركة استقلال النساء الفلسطينيات وكذلك توقيتها يمكن شرحه إذا توسعنا في فهم "الظرف السياسي" ليشمل التطورات التي تحدث بعيدا عن حدود الدولة الواحدة: وإذا قمنا بالتحليل الجاد لأساليب العلاقات الخاصة بالنوع وآلياتها والتي تشكل وتؤثر في بناء الظرف السياسي وكيف أن الوضع السياسي بالتبعية يشكل ويؤثر في العلاقات الخاصة بالنوع وآلياتها.

فصعود العمل الجماعي للنساء الفلسطينيات إبان أدنى مد للحركة الوطنية الفلسطينية يشير إلى بروز النوع كأحد عناصر تشكيل الظرف السياسي.

الهوامش:

* قدمت هذه الدراسة باللغة الإنجليزية إلى مجلة النوع والمجتمع في عددها الخاص بالنوع والحركات الاجتماعية وذلك في عام 1998

Gender and Society. Special Issue on Gender and social Movements

1 - أن يوفال - ديفز وانثياس قد حددا خمسة أساليب رئيسية(و إن كانت غير جامعة) لمشاركة النساء في العمليات العرقية والوطنية" : فهن مولدات بيولوجيات، ويعدن إنتاج القيود العرقية والوطنية، ويعدن إنتاج فكر الثقافة، وهن محددات للاختلافات العرقية والوطنية ومشاركات في الصراعات الوطنية والاقتصادية، والسياسية والعسكرية (١٩٨٩: 8). ولقد وجدت أن النساء الفلسطينيات قد شاركن بالفعل في كل هذه العمليات ولكن الصور التي كانت تتكرر بكثرة في الخطابات الوطنية وتكرر ذكرها من كل النساء الاتي سألتهن كانت الصور الثلاث التي حددتها هنا.

٢ - تكونت اللجان النسائية من كادر نسائي من الجماعات السياسية الرئيسية الأربع والتي تتمتع بتأييد واسع في الأراضي المحتلة: فتح، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، و الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين وحزب الشعب الفلسطيني. فرغبة منهن في إشراك النساء في الصراع الاجتماعي والوطني سعت الناشطات لتعيين وتعبئة النساء للجماعات السياسية، مع منح النساء اللاتي ينتمين لخلفية محافظة مساحات آمنة حيث يمكنهن أن ينشطن سياسيا واجتماعيا بدون التعامل مع مجموعات مختلطة النوع حيث أنها مدانة اجتماعيا بالنسبة للمحافظين (سكوت ١٩٩٠).

3 - لم ترى أي امرأة في تجمع البيت الأبيض وهذا ما ترك العديد يتساءلون لماذا لم توجد هناك حنان شعراوى المتحدثة الفلسطينية السابقة. كما أن اللغة المنحازة للنوع والتي سادت الاتفاق ربما ظهرت جلية في عدد النيو يورك تايمز الصادر في 5 سبتمبر ١٩٩٣ تحت عنوان" اتفاق الشرق الأوسط: خلف الأسرار، أسرار أخرى" ولقد كتبت جريدة التايمز "أثناء المباحثات تطورت صورة من الاختزال اللفظي فأصبح أناس مثل السيد/ بيريز والسيد/ هولست يدعون بالآباء وكبار الزعماء مثل السيد/ رابين والسيد/ عرفات الذين أصبحوا الآباء الروحيين بينما الموظفين على مستوى السيد/ بيلين كانوا الأبناء".

المراجع

Abdo,N. Women in the Intifada: Gender, class and national liberation. Race and Class, April-June 1991.
Abou Ali,K. 1974. Introductions to the reality of women and experiences in the Palestinian revolution.Beirut: General Union of Palestinian Women.
Al-Khalili,G. 1977.The Palestinian women and the revolution.Acre: Dar al-Aswar.
Anderson ,B.1991.Imagined communities: Reflections on the origin

and spread of nationalism.London:Verso.
Buechler,S. 1990. Women's movement in the U.S. New Brunswick,N.J.:Rutgers University Press.
Cagatay,N.Grown,C.,and Santiago,A. The Nairobi women's conference: Toward a global feminism? FeministStudies,Summer 1986.
El-Fanar.1991.Palestinian feminist organization's report. Haifa:El-Fanar.
Fanon,F.1963.The wretched of the earth.New York:Grove Weidenfeld.
Fanon,F.196.A dying colonialism.New York:Monthly Review Press.

Flax,J.1990. Thinking fragments:Psycholoanalysis,feminism,and postmodernism in the contemporary West.Berkely:University of California Press.
Freedman,M.1990. Exile in the promised land.Ithaca & New York: Firebrand books.
Gamson,W., and Meyer,D.1996” Framing political opportunity.”In Comparative perspectives on socialmovements, edited by D.cAdam,J.McCarthy, and M.Zald.Cambridge:Cambridge University Press,1996.
Guardian Collective.1977. Our roots are still alive. New York:The Guardian.
Hadawi,S.1989.Bitter harvest:A modern history of Palestine. New York:Olive Branch Press.
Hadi,R.The feminist behind the spokeswoman: Exclusive interview with Hanan Ashrawi. MS:The world ofWomen,March/April 1992.
Hammami,R.1990.Women,the Hijab and the intifada. Middle East Report. May-August 164/165.
Hammami,R.1991. “Women's political participation in the intifada: A critical overview." In The Intifada andsome women's social issues,edited by the Women's Studies Committee,Ramallah:Bisan Center for Researchand Development.
Hart,A:1984.Arafat:A political biography. Bloomington:Indiana University Press.
Heiberg,M.,& Ovensen, G., eds. 1993. Palestinian society in Gaza, West Bank and Arab Jerusalem. Oslo:FAFO

Hill Collins,P.1990.Black feminist thought:Knowledge,consciousness,and the politics of empowerment.Boston:Unwin Hyman.
Hooks,b.1981. Ain't I a woman: Black women and feminism Boston:South End.
Jayawardena,K.1986.Feminism and nationalism in the third world. London:Zed Books,Ltd.
Kanafani,G.1974.The 1936-1939 revolt in Palestine: Background,details,and analysis. Beirut:Department ofCentral Information,the Popular Front for the Liberation of Palestine.
Katzenstein,M.,and Mueller,C.1987.The Women's movements of the United States and Western Europe.Philadelphia:Temple University

Press.
Kazi,H.1987.Palestinian women and the national liberation movement: A social perspective. In Khamsin.Women in the Middle East. London:Zed Books Ltd.
Khaled,L.1973.My people shall live: The autobiography of a revolutionary. Edited by George Hajjar.London:Hodder and Stoughton.
McAdam,D.1982.The political process and the development of black insurgency. Chicago: University ofChicago Press.
McAdam,D.,McCarthy,J.,and Zald,M.1996.Comparative perspectives on social movements. Cambridge:Cambridge University Press.
Meir,G.My life.1975.New York:Dell Publishing Co.

Meir,G.My life.1975.New York:Dell Publishing Co.
Meyer,D.1993. A winter of discontent. New york: Praeger.
Meyer,D, and Whittier, N.1995. Social movement spillover. In Social movements: Readings, on their emergence,mobilization, and dynamics, edited by D.McAdam and D.Snow. Los Angeles:Roxbury Publishing Company.
Minh-ha,T.1989. Woman, native,other; bloomington, Indiaan University Press.
Mohanty,C., Russo,A. and Torres,L.1991.Third world women and the politics of feminism. Bloomington:Indiana University Press.
Najjar,O.1992. Portraits of Palestinian women. Salt Lake City:University of Utah Press.
Peteet,J.1991. Gender in crisis: Women and the Palestinian resistance movement. New York: Columbia UniversityPress.
Rupp,L.,and Taylor,V.1987. Survival in the doldrums:The American woman's rights movement, 1945 to the1960s. New York: Oxford Universtiy Press.

Said,E.1979.The question of Palestine. New York:Vintage Books.
Scott,J. 1990.Domination and the arts ofresistance: Hidden transcripts.New Haven:Yale University Press.
Sharoni, S. 1995. Gender and the Israeli-Palestinian conflict: The politics ofwomen's resistance.Syracuse:Syracuse University Press.
Snow,D.,Rochford,E.,Worden,S., and Benford, R.1986.France alignment processes, micromobilization, andmovement participation. American Sociological Review 51:464-81.
Staggenborg,S.1991.The Pro-choice movement. New York:Oxford University Press.
Strauss,A., and Corbin,J.1990. Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques.Newbury Park: Sage Publications.
Strum,P.1992.The women are marching: The second sex and the Palestinian revolution.Chicago:LawrenceHill Books.
Swidler,A. 1986. Culture in action: Symbols and strategies. American Sociological Review 51:273-86.
Tarrow,S.1994. Power in movement: Social movements,collective action and politics. Cambridge:CambridgeUniversity Press.

Tarrow,S.1996. “States and opportunities: The political structuring of social movements.” In Comparativeperspectives on social movements: Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings, editedby D.McAdam,J.McCarthy,and M.Zald.Cambridge:Cambridge University Press.
Taylor,V. 1989.Social movement continuity.American Sociological Review 54:761-75.

Taylor,V.,and Rupp,L.1993.Women's culture and lesbian feminist activism: A reconsideration of culturalfeminism.Signs 19:32-61.
Thomhill,T.1992.Making women talk:The interrogation of Palestinian women.London:Lawyers for PalestinianHuman Rights.
Tilly,C. 1978. Form mobilization to revolution.
Reading:Addison-Wesley Publishing Company.
Warnock,K.1990.Land before honor: Palestinian women in the Occupied Territories.New York:MonthlyReview Press.
Whittier,N.1995.Feminist generations: The persistence of the radical women's movement. Philadelphia:TempleUniversity Press.
Women's Task Force. 1991.Women's agenda for the West Bank and Gaza Strip: Initial Plan of Action. Ramallah:UNDP.
Yuval-davis,N.,and Anthias,F.1989.Woman-nation-state.
London:Macmillan Press Ltd.

اصرخن كي نراكن

حول الممارسات النسوية العربية

والعربية الأمريكية متعدية القومية *

نادين نابر

لقد لاحظت في اللقاءات الثقافيـة أو الدينيـة أو السياسـية، الـتي حضـرتها على امتـداد سـنتي إعـدادي لبحـثي بين العـرب الأمريكـيين في سـان فرانسيسـكو بكاليفورنيا، أن النساء كن في طليعة من حاولوا تجـذير الانتسـاب إلى المجتمـع المحلي، فضلاً عن تجـذير الممارسـات الثقافيـة. وتعـرض هـذه الورقـة البحثيـة حالات ثلاث نساء شـابات - يُعـرفن أنفسـهن بوصـفهن "عربيـات" و"ناشـطات" و"نسويات" - كفاعلات في إنتاج نقد نسـوي راديكـالي متعـدي القوميـة - هـؤلاء النساء هن سـيما، ويمـنى، ونـادين، لقـد التقيت بهن خلال عملنـا المشـترك بين العديد من منظمـات العـرب الأمريكـيين وفي داخـل هـذه المنظمـات بـالمجتمع المحلي، وقـد بـرزت الشـهادات، الـتي تسـبر أغوارهـا في هـذه الدراسـة، خلال حوارات منفصلة مع كل منهن، حيث طلبت من كـل واحـدة منهن سـرد تاريخهـا في النشـاط النسـوي. وتجـدر الإشـارة إلى منظمـتين كانتـا مركزيـتين بالنسـبة لتطور علاقاتنا معاً كناشطات ونسويات، وهما: رابطة تضـامن النسـاء العربيـات وفرع سان فرانسيسكو للجنة العرب الأمريكيين لمناهضة التمييز. وقد وفرت لنا هاتــان المنظمتــان شــبكات عمــل مكنتنــا من التعــاون عنــد تنظيم مختلــف المشروعات الاجتماعية والثقافية والسياسية.

وعلى حين أن هذا التحليل محدود بالإطار الجغـرافي لسـان فرانسيسـكو، فإننـا نعيش لحظة تاريخية تتعدى القومية. وتهيئ المسرح لتعبيراتنـا النسـوية ([1]) إنهـا لحظة تتسم بتزايد تسـييس صـورة "العـربي/ المسـلم/ الشـرق أوسـطى. عـدو الغرب"، كما أنها لحظة تتسم في الواقع بإضفاء طابع النوع الاجتمـاعي والطـابع الجنسي عليها. إنني أطرح أن ممارساتنا النسوية هي فضـاءات مركبـة تشـكلت من خلال ولاءات محلية وعبر - قومية عديدة. إن هذه الورقة البحثيـة. بتوسـيعها تنظير إللا شوهات (Ella Shohat) بشأن "النزعة النسوية متعـددة الثقافـات (١٩٩٨)([٢])، تلغي مركزية الفكرة القائلة بوجود "نزعة نسوية واحدة، وذلك بإلقـاء الضـوء على محـاور متعـددة مؤلفـة من طبقـات، تعمـل على تسييسـها. ليس بصورة معزولة، وإنما بالأحرى بوصفها "أجزاء من نسيج مسـامي من العلاقـات" (Shohat 1:1998)، وعنـدما نطـوف، سـواء فرديـاً أو جماعيـاً، داخـل تلـك التقاطعـات دائمـة التحـول، وفيمـا بينهـا، والـتي تضـم العنصـر والطبقـة والنـوع الاجتماعي والحياة الجنسية والدين، وعندما نطوف داخـل الحـدود الوطنيـة ومـا وراءها، فإن تكتيكاتنا تتغير بناء على من نكون وأنماط القهر التي نواجهها.

كما أن هذه الورقة البحثية، تتشبث بأوجه اختلافاتنا وأوجه تشابهنا في آن واحـد، وبالتالي، تبرز مواقع الممارسات النسوية للنساء العربيـات الأمريكيـات كمواقـع تشهد على الدوام تـأثير التفاعـل بين التماثـل والاختلاف. ومـا دامت السـرديات التي تلي لاحقاً لا تدل على أن "الممارسة النسوية" للعربيات الأمريكيـات يمكن تعريفها في صـيغة المفـرد، توجـد إذن مجموعـة مشـتركة من الـولاءات تربطنـا ببعضـنا البعض، مولـدة فضـاءات تـؤجج مـا أشـير إليـه بوصـفه النقـد النسـوي الراديكالي عبر القـومي للعربيـات الأمريكيـات([3]). وتضـم هـذه الـولاءات حركـة تحرر فلسطينية عالمية، وحركة عالمية لإنهاء العقوبـات الـتي تفرضـها الولايـات المتحدة على العراق، كما تضـم نضـالات متعـددة عـبر قوميـة تمارسـها النسـاء

العربيات ضد الأشكال القومية الثقافيـة للتميـيز على أسـاس الـذكورة والأنوثـة. كما أننا نرتبط أيضاً بنضال النسويات العربيات الأمريكيات الذي يستهدف التغلب على وجودنا غير المرئي، وخاصة بين نسويات التحالف، فإننا نسـعى في الـوقت نفسه إلى تفنيـد مقـولات نسـويات الولايـات المتحـدة اللاتي يطـرحن خطابـات وممارسات تتعلق بلون البشرة، وعلى حين تحتل عملية بنـاء نفسـه إلى صـياغة مناهج نسوية خاصة على الصعيد الثقافي، ونظراً لأن سياساتنا النسوية تشـكلت عن طريق ولاءات متعددة، فإنها عادة ما تتسم بالتنـافس والتنـاقض، وعلى هـذا النحو، تؤدي هذه السياسات إلى تنشـيط حالـة من التـوتر تتطـور باسـتمرار بين التزامنـا بأفكـار "العدالـة" و"المسـاواة" وبين التزامنـا بالحفـاظ على روابطنـا العائلية والمجتمعية. ومع هذه الولاءات المتنافسة وضدها، فإننا نصـوغ مقاومتنـا بطريقة تميزنا.

لقد ارتكزت على كتابات ليزا لـوي (١٩٩٧) وأيهـوا أونج (١٩٩٧) وجـاكلين أورلا (١٩٩٧) في منهجي لدراسة "المقاومة" من زاوية الأشكال أو المنتجـات الثقافيـة الفردية أو الجماعية التي نصوغ من خلالها نقدنا النسوي. وتضـم هـذه المنتجـات الثقافية مجموعة من الأعمال، وإن كـانت لا تقتصـر عليهـا، وهي: "الطريـق إلى الـوطن (وهـو فيلم وثـائقي حـول العـرق والنـوع الاجتمـاعي، تعـبر فيـه النسـاء العربيـات/ العربيـات الأمريكيـات عن أنفسـهن في شـكل مشـاهد)، و"حديقـة الحنـاء" (وهـو عمـل فـني من الحنـاء)، و"منشـأ الفتـاة" (وهـو مشـروع إعلامي مصـمم للنسـاء الشـابات المهـاجرات والملونـات)، وحفلـة موسـيقية لأغـاني أم كلثوم([4]) وأنا أعتبر هذا الإنتاج الثقافي موقعاً. إلى تصدير أصواتنا إلى مجتمعـات أوسع نطاقاً" إذ يجعل منظور المجتمع المحلي جزءا من تشكيل المعرفة العامـة (Urla 1997: 294)، وصياغة نقد نسوي متعدي القوميات من شأنه أن يربـط بين كـل من فهمنـا لمـا بعـد الحداثـة. والبـني الاقتصـادية العالميـة، وإشـكاليات النزعة القومية، وقضايا العنصر والإمبريالية، والنقد النسوي العـالمي، والنزعـات الأبوية البارزة (Kaplan and Grewal ١٩٩٩: 358).

وبالتالي، يظهر الإنتـاج الثقـافي في هـذه الدراسـة مضـاداً للحكومـات ومتعـدداً ومعارضـاً، حيث تنشـر النسـاء العربيـات الأمريكيـات الشـابات "ثقافـة" تخـدم أغراضـنا، بينمـا يرفضـن تجميـل ثقافـة تتجاهـل علاقـات القـوى على الصـعيدين المادي والتاريخي. ومع انخراطنـا في نضـالات رمزيـة حـول موقعنـا الاجتمـاعي وهويتنا وحقنا في تقرير المصير" (A. Ong 1997: 87)، فإننا نصـبح منتجـات نشطات لنقد نسوى راديكالي متعدي القوميات، كما أثناء بإعادة صياغتنا الدائمة للروابط متعدية القومية بين الثقافة والمجتمـع والأسـرة والتـاريخ والسياسـة، لا نؤكد فحسب أن "وجودنا المرئي" لا يمثل مجرد "رد فعل" وإنما تؤكد أيضاً عملاً من أعمال الوعي والتحديد الـذاتي والتعريـف. إن هـذا الإنتـاج الثقـافي، بوصـفه ممارسات قائمة، يفتح الطريق أمام فضاءات لصياغة أشكال السخط السياسـي الذي يتجاوز الأمة، ويفرز مجموعة بعينها من الروابط المحلية والعالمية. ويعمـل هـذا الإنتـاج الثقـافي على تكـثيف مشـاعرنا تجـاه الشـتات والـنزوح والاسـتبعاد والمنفى في آن واحد. وعلى سبيل المثال، عندما نلقي الضوء على تبعات حرب الرأسـمالية الكولونياليـة الجديـدة داخـل الولايـات المتحـدة وعلى الصـعيد عـبر القومي، فإننا نستخدم على المستوى الجماهيري عبارة "تزايد النزعة العسكرية تعبيراً عن ملمح سياسي لعولمـة الاقتصـاد وتنـاثر حـالات الهيمنـة. ([5]) وبالمثـل، على الرغم من أننا نتذكر التواريخ المنسية بشأن الـنزوح والحـرب، فإننـا نحطم أساطير "التحديث" و"التطور" بقيادة الولايات المتحدة" (LoWe ١٩٩٧)، ونصوغ بدائل ثقافية إبداعية للتعبير عن تاريخنا وهويتنا.

إن تعزيز الروابط بين المحلي والعالمي في شهاداتنا يعني أن الإدراك القائم على النوع الاجتماعي لدى النساء العربيات/ العربيات الأمريكيات داخل حدود الدولة القومية بالولايات المتحدة قد برز في مواجهة سياسة حرب الرأسمالية الكولونيالية الجديدة في أوطاننا، ومع عبورنا حدود الدولة القومية في الولايات المتحدة في نقدنا للطبيعة العنصرية، نجد أنفسنا أيضاً "واقعات في شرك الأعراف السائدة في الأمة وتعريف أنفسنا ضدها"(Clifford 1994: 307). وعلى سبيل المثال، نحن نضع ممارستنا النسوية داخل سياق الحركات العالمية المعادية للنزعات العسكرية والحربية التي تقودها الولايات المتحدة، على حين نقوم في الوقت نفسه بتفنيد الكتابات الداخلية بشأن "النزعة القومية متعددة الثقافات لدى الولايات المتحدة" (Mallem and Boal ١٩٩٩). وانطلاقاً من هذه الرؤية النظرية، تتناول عملية إضفاء طبيعة عنصرية على النساء العربيات بوصفهن "موجودات بالداخل على نحو ملتبس (Naber ٢٠٠٠) بين نسويات الولايات المتحدة اللاتي يطرحن خطابات وممارسات النساء الملونات، ويعملن على توليد إمكانيات جديدة لبناء تحالف فيما بين النسويات اللاتي يعتبرن نساء ملونات راديكاليات".

وعند تتبع مواقف موضوعنا العديدة، بقدر التفافها حول سلسلة من الولاءات المتنافسة، قمت بدراسة هذه الشهادات باعتبارها مواقع توليدية، مما أنتج إمكانيات تحويلية من أجل بناء تحالف نقدي نسوي متعدي القوميات. ويمثل ما أطرح مقولة "النساء الملونات" على نحو إشكالي من موقعنا بوصفنا "موجودات بالداخل على نحو ملتبس"، على سبيل المثال، فإنني أدرس في الوقت نفسه لحظات نطرح فيها مقولة "النساء الملونات" بوصفها استراتيجية لبناء التحالف والوجود المرئي على الصعيدين الثقافي والسياسي، فضلاً عن كتابة أنفسنا داخل التاريخ. ومع ذلك، توضح هذه الشهادات أن "الوجود المرئي – كفعل في عملية صنع التاريخ - يتسم بالتوتر وعدم المساواة ولا يكتمل أبدًا". وبناء عليه فإنني أدرس عملية الأداء في سياساتنا النسوية من زاوية وجود تفاوض دائم بين "رد الفعل"، و "والقدرة على التعبير"، و "تحدي محاولات التشويه"، و "صياغة وجودنا المرئي"، إن هذه الورقة البحثية، بين بناء الحركة وبناء المجتمع وفيما بينهما، تُعد عملاً يرتكز على تاريخنا، بينما يعمل على توسيع نطاق النقد النسوي الراديكالي عبر القومي.

نادين

- الاحتفال بأم كلثوم

في يوم الأحد، السابع عشر من يونيو ٢٠٠١، قام فرع سان فرانسيسكو لرابطة تضامن النساء العربيات بتنظيم حفل موسيقي في بيركلي تحت عنوان: "الاحتفال بأم كلثوم : لصالح اللاجئين الفلسطينيين". حضره ما يقرب من ٣٠٠ شخص، لكن هذا الحفل الموسيقي، في محاولة للاحتفال بالفنانات العربيات وفي الوقت نفسه توجيه نقد إلى التعددية الثقافية الليبرالية لدى سان فرانسيسكو، أصر على الربط بين الاحتفال بـ "الثقافة العربية" والواقع التاريخي والسياسي والوقائع المادية لحياة الشعوب العربية. وبوصفي مسئولة عن إدارة الحفل، افتتحت الحفل بقولي :

> أم كلثوم هي المغنية الأولى في مجال الغناء العربي. لقد سار في جنازتها أربعة ملايين شخصاً، لأنها المغنية العربية التي نالت أكبر قدر من الحب في التاريخ، فقد كانت تشعر من خلال موسيقاها برغبات الشعوب العربية من جميع الطبقات الاجتماعية والاقتصادية وتعبر عنها. والليلة، بينما نجمع

> المال لصالح الإغاثة الطبية في فلسطين، فإننا نتبع خطاها، إذ أنها وحدت الشعوب بغنائها. ونحن الليلة لا نفصل موسيقانا عن تاريخنا ونضالنا، ولا نفصل نضالنا عن موسيقانا، إن نضالنا جزء من موسيقانا وموسيقانا جزء من نضالنا.

- النزعة الصهيونية : "النزعة المنسية"

لقد كنت أحضر، منذ أغسطس ٢٠٠٠، اجتماعات تضم ٢٠ امرأة يمثلن تقريباً جميع المجتمعات العرقية التي دائما ما ينظر لها بطريقة عنصرية والتي ستشارك في وفد "مركز دراسات النساء الملونات" إلى قسم المنظمات غير الحكومية بمؤتمر الأمم المتحدة العالمي حول العنصرية الذي كان مقرراً عقده في جنوب أفريقيا في أغسطس ٢٠٠١. وقد كان وفدنا سيتناول العديد من القضايا في مؤتمر جنوب أفريقيا، بما فيها القضايا التالية: "النساء الأمريكيات الأفريقيات والرفاه"، و"العمالة النسائية من المهاجرات" و"النساء وسجن المجتمع الصناعي"، و"الصحة الإنجابية"، و"النزعة الصهيونية، النزعة المنسية: منظور النساء العربيات الأمريكيات حول الصهيونية والعنصرية والتمييز بين الجنسين". وتكمن دلالة "مركز دراسات النساء الملونات" بالنسبة للممارسة النسوية للعربيات الأمريكيات في أنه ساعد على إمدادنا بموقع مرئي يمكن أن نقدم من خلاله تدخلات سياسية على النطاق العالمي، فضلاً عن الإعلان عن مواقفنا الخاصة من الأشكال المتشابكة للهيمنة. لقد استطعنا، من خلال "مركز دراسات النساء الملونات"، العمل مع نساء من جميع المجتمعات العنصرية/العرقية تقريباً، ومعرفة أساليب تقاطع العولمة الرأسمالية الأخيرة، والعنصرية، والتمييز بين الجنسين، والطبقية، وكراهية الأجانب، بينما تؤثر على نساء من مختلف المجتمعات بطرق مختلفة، وعن طريق الربط بين النساء اللاتي يتم التعامل معهن من منطلق عرقى عنصرى من حيث علاقاتهن المختلفة بأشكال الهيمنة المتداخلة، أصبح مركز دراسات النساء الملونات" موقعاً لتوليد رؤى جديدة حول الهيمنة وتوليد أساليب جديدة لبناء التضامن (6).

وبعد مرور شهر على اجتماعات مجلس إدارة "مركز دراسات النساء الملونات"، عندما تحدثت حول تزايد الضغط الواقع على علاقات النوع الاجتماعي بين الفلسطينيين الذين يعيشون في ظل الاحتلال الإسرائيلي، وتنامي حركة مقاطعة المجتمع العسكري الصناعي في إسرائيل، التقيت مصادفة بديرينيا دوفال، وهي أستاذة أفريقية أمريكية حضرت تلك الاجتماعات. وقد حكت لي قصتها عندما منعت مؤخراً أستاذاً في القسم الذي تعمل فيه من عرض فيلم في الحرم الجامعي يتضمن تعاليماً صهيونية، وعندما لاحظت تعبير وجهي الذي أشار إلى أن تعليقها كان مفاجأة لي، ربتت على ذراعي وسألتني "إننا نقاطع إسرائيل، أليس كذلك ؟".

- النزوح (عمليات النزوح)

عندما اجبت على التليفون، همست ليليان - رئيسة فرع سان فرانسيسكو للجنة العرب الأمريكيين لمناهضة التمييز - قائلة :

> لقد شُوهت مرة أخرى الصورة الجدارية لفلسطين. وتعرض الفتى الفلسطيني صاحب المتجر الذي توجد فيه الصورة للتهديد مرة ثانية. إنه يشعر بالخوف تجاه أمان أسرته، وقرر تغطية الصورة لحمايتها. إن الأمر يتطلب تنظيم مؤتمر صحفي، ونظرا لأن الموضوع يدخل في نطاق البعثة، يمكننا أن تفعل شيئاً مع بعثة الإسكان(7) وبعثة التحالف المناهض للنزوح،

كما يمكننا أن نربط الهجوم على اللوحة الجدارية بنزوح المجتمع فضلاً عن نزوح الفلسطينيين من أرضهم.

عقد فرع سان فرانسيسكو للجنة العرب الأمريكيين لمناهضة التمييز مؤتمراً صحفياً، بالتضامن مع عديد من منظمات المجتمع المحلي في منطقة خليج سان فرانسيسكو، وقد كانت امرأتان مصريتان وامرأتان يهوديتان في طليعة من بذلوا جهودا في هذا الصدد. وعلى حين تحدث نشطاء حقوق الإسكان عن عمليات البعثة في مجال التجديد وإعادة البناء المصاحبة لتدفق السكان والنزوح، فقد اتخذوا موقفا علنياً ضد نزوح الفلسطينيين. وبعد أن تحدث عديد من ممثلي المجتمعات المحلية، بمن فيهم أعضاء مجلس المدينة والنشطاء من مختلف المنظمات التقدمية، بدأت عملية جماعية لحماية اللوحة الجدارية. وهنا بكى البعض، فقد كان نجاحاً جميلاً ممزوجاً بالألم.

- تصفية الكولونيالية في جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا: والصياح! - ضد غير المرئيين

لقد استضافتني جامعة سان فرانسيسكو الحكومية، في مايو ٢٠٠١، لإلقاء محاضرات في مقرر تعليمي بعنوان "العرقية، والشئون الجنسية، والصحة". ونظراً لأنني استخدم مصطلحاً جديداً تستخدمه العديد من النسويات العربيات الأمريكيات الراديكاليات في سان فرانسيسكو لتسمية أنفسهن، فقد طلبت من ترينيتي أوردبينيا التي تدرس المقرر، تصنيف المجتمعات التي سوف أتحدث عنها على اعتبارها من شعوب جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا، كما شرحت، قبل محاضرتي، أن قضية الوجود المرئي وتحديد الهوية الذاتية هي قضية تثير الخلاف بين الناشطات العربيات الأمريكيات، فعلى حين يستخدم بعض الناس مصطلح الشرق أوسطيين، يجادل آخرون أن "مصطلح الشرق أوسطي هو مصطلح إشكالي لأنه يجبرنا على تضمين إسرائيل ويدعم فكرة اعتبار الغرب هو المركز والنظر إلى أي شخص آخر في علاقته بالغرب". وهناك البعض الذي يستخدم مصطلح "العرب/ العرب الأمريكيين"، على حين يجادل آخرون أن هذا المصطلح "يعتبر العالم العربي متجانساً، ويمحو وجود الأقليات فيه، ويستبعد الإيرانيين الذين تربطنا بهم أموراً ثقافية وسياسية مشتركة، كما أنهم في العادة حلفاء سياسيون محتملون". ومع هذا الشرح كنقطة انطلاق بالنسبة لي، أوضحت لطلبة ترينيتي أن النقاشات الجارية حول التصنيف وتحديد الهوية العنصري/ العرقي تسهم في مشكلة اعتبار "العرب الأمريكيين مجموعة عنصرية/ عرقية وجودها غير مرئي، ونتيجة لذلك، كما أوضحت، "فإننا عادة ما نُستبعد من الدراسات عبر الثقافية حول الشئون الجنسية والصحة والرعاية الصحية والاحتياجات الصحية الخاصة على المستوى الثقافي".

لقد كان للانتفاضة الثانية في فلسطين، والتي اندلعت في سبتمبر ٢٠٠٠، أثران مهمان على تنظيم مجتمع العرب الأمريكيين بشكل عام، والممارسة النسوية بشكل خاص. أولاً، حفزت الانتفاضة عديداً من مختلف المنظمات المجتمعية العربية والإسلامية على الاشتراك في تنظيم عدد متزايد من الفعاليات السياسية، وحشد التمويل، وعقد التجمعات المجتمعية للتضامن مع الفلسطينيين. ثانياً، ألهمت الانتفاضة عدداً متنامياً من الناشطين التقدميين والإعلام تحقيق الاتساق عند إدماج القضايا العربية بشكل عام، والقضية الفلسطينية بشكل خاص، داخل عملهم.

لقد أدت زيادة نشاط العرب الأمريكيين، ووجودهم المرئي في ميدان العمل العام، إلى حدوث عديد من التحولات داخل فرع سان فرانسيسكو لرابطة

تضامن النساء العربيات، وهو التجمع الذي يحظى بـأكبر وجـود مـرئي للعربيـات الأمريكيات اللاتي يعرفن أنفسهن كنسويات. ومنذ إنشائها عـام 1995، لم تعقـد عضوات فرع سان فرانسيسكو لرابطة تضامن النساء العربيات أي اجتماعات أو فعاليـات على نحـو منتظم باسـم فـرع الرابطـة في سـان فرانسيسـكو - لكنهن أدخلن أنفســهن، على نحــو اســتراتيجي، كــأفراد في عديــد من المنظمــات المجتمعية ذات القاعدة العريضـة (بمـا فيهـا لجنـة العـرب الأمريكـيين لمناهضـة التمييز والمركز الثقافي العربي، ومهرجان الأفلام العربية). وكانت استراتيجيتهن السياسية تكمن في العمل كعضوات بمجلس الإدارة أو كعضـوات نشـيطات في هـذه المنظمـات أو غيرهـا، وقـد عملن داخـل هـذه المنظمـات، جنبـا إلى جنب شــقيقاتهن وأشــقائهن، لمواجهــة العديــد من القضــايا المشــتركة (بمــا فيهــا الصهيونية، والعنصرية، والسياسة الخارجيـة للولايـات المتحـدة)، ولضـمان إدراج المنظور النسـوي داخـل "المجتمـع المحلي العـربي". ومـع ذلـك، وبعـد سـبتمبر ٢٠٠٠، عنــدما ازدادت كثافــة سياســات المجتمــع المحلي في مواجهــة الأزمــة السياسية في فلسطين، شعرت عضوات الرابطة في سان فرانسيسكو بالحاجة المتعاظمة لفضاء نسوي يتنـاول، بوجـه خـاص، دورهن كنسـاء وتسـويات داخـل سياسات ونضالات المجتمع الأوسع. والمشاركة في صـوغ تحليـل نسـوي بشـأن الظروف التاريخية الراهنة. وفي ينـاير ٢٠٠١، بـدأت عضـوات فـرع الرابطـة في سان فرانسيسكو في عقـد اجتماعـات دوريـة. وقـد نبعت من هـذه الاجتماعـات سلسـلة من الخطـط والمشـاريع، مثـل تنظيم فعـاليتين على مسـتوى المجتمـع المحلي من منظور العرب والعرب الأمريكيين.

كانت الفعالية الأولى بعنوان "الحديث من أجـل أنفسـنا : فعاليـة اليـوم العـالمي للمــرأة احتفــالاً بالنســاء العربيــات". وتمثلت الفعاليــة الثانيــة في تنظيم حفــل موسيقى بعنوان "الاحتفال بأم كلثوم: لصالح اللاجئين الفلسطينيين". وقد برزت هاتان الفعاليتان كمواقع ثقافية لإجـراء صـياغة جماعيـة لتحديـد الهويـة الذاتيـة - النسوية العربية الأمريكيـة. وعلى حين أن "الحـديث من أجـل أنفسـنا" كـان في الأسـاس فضـاء للمـرأة العربيـة، حيث تجمعت النسـاء العربيـات لتحديـد نقـاط الوحدة بينهن، كـان الاحتفـال بـأم كلثـوم فعاليـة جماهيريـة بعثت رسـالة داخـل مجتمعات العرب الأمريكيين التي توجد فيها النسويات العربيات الأمريكيات، بـل وتجاوزت تلك المجتمعات.

لقد تجلى تحول إضافي في أداء التوجهات النسوية العربية الأمريكية بعد سبتمبر ٢٠٠٠، وهـو دخـول النسـويات العربيـات الأمريكيـات بشـكل قـوي في القضـايا النظريـة للنسـاء الراديكاليـات الملونـات وممارسـاتهن في منطقـة خليج سـان فرانسيسـكو، إن الشـعور بـالوجود "غـير المـرئي" كـان أحـد سـمات الخطـاب النسوي العربي الأمريكي منذ نشأته داخل الخطاب العـام في سـنة 1994. مـع ظهـور أول مقتطفــات أدبيــة مختــارة مكتوبــة من أو حــول النســاء العربيــات الأمريكيات، وبعـد سـبتمبر ٢٠٠٠، أصـبحت قضـية تـدخل الولايـات المتحـدة في العالم العربي، وما صاحبها من عنصرية معادية للعرب داخل الولايـات المتحـدة، تنال اعترافاً واسـعاً على صـعيد السياسـات التقدميـة داخـل الولايـات المتحـدة، وبالتـالي تزايـد الوجـود المـرئي للنسـاء العربيـات الأمريكيـات داخـل التوجهـات الراديكالية الملونات. إن دعوة مركز معلومات النساء الملونـات – وهـو منظمـة لم تكن تضم عملياً قبل أكتوبر ٢٠٠٠ عضوات من النساء العربيات - لاثنــتين من النسويات العربيات الأمريكيات للانضمام إلى وفودها إلى مـؤتمر الأمم المتحـدة حول العنصرية في أغسطس ٢٠٠١ يعد واحداً من أمثلة عديـدة تشـهد على هـذا التحـول، ومـع دخـول العربيـات الأمريكيـات (وغـيرهن من الشـرق أوسـطيات)،

اتسعت فئة النساء الملونات بما تجاوز حدودها التقليدية، وهي الأفريقيات الأمريكيات والآسيويات الأمريكيات واللاتينيات الأمريكيات والأمريكيين من أهل البلد. وعلاوة على ذلك، أدرجت النساء العربيات الأمريكيات قضية الصهيونية (كشكل من أشكال الكولونيالية والعنصرية التي تتسم بطابع يعتمد على النوع الاجتماعي والتمييز بين الجنسين) في قائمة الانتقادات التي توجهها النسويات الملونات، وقد أدى هذا التحول إلى تهيئة المسرح لإمكانيات جديدة في مجال التحالف بين مختلف الأعراق والتضامن بين المجتمعات المحلية. وفي نوفمبر ٢٠٠٠، اشترك فرع سان فرانسيسكو لرابطة تضامن النساء العربيات مع فرع سان فرانسيسكو للتحالف المناهض للتمييز في تنظيم فعالية – حضرها ما يقرب من 400 مشاركاً من جميع الخلفيات العنصرية والعرقية - لبناء تحالف متعدد الأعراق يهدف إلى ربط تاريخهم ونضالاتهم بحركة التحرر الفلسطينية. وبعد هذه الفعالية، ربطت ناشطات سان فرانسيسكو لحقوق الإسكان (من بعثة التحالف المضاد للنزوح) بين عملية التجديد وإعادة البناء في سان فرانسيسكو بالنازحين الفلسطينيين، وذلك من خلال مؤتمر صحفي تم تنظيمه على نحو مشترك أمام صورة جدارية فلسطينية تعرضت للتشويه في الحي الذي تقع فيه البعثة.

وفي البعثة، وفي مباني الكلية، وفي المسيرات العامة الراديكالية، وداخل المنظمات غير الحكومية المعنية بحقوق الإنسان، وغيرها، ظهرت تدريجياً فضاءات جديدة لممارسة وبناء التحالف النسوي للعربيات الأمريكيات. تعمل هذه الفضاءات على توليد صياغة الأبعاد المتعددة للذات النسوية للعربيات الأمريكيات من خلال السعي نحو الوجود المرئي داخل سياسات مجتمع المهاجرات والانتقاد الراديكالي من جانب النسويات الملونات.

سيما

أنا ابنة لوالدين مهاجرين من فلسطين. لم تتمكن أسرتي من العودة لأن الوضع في الوطن كان متدهوراً. لقد تربيت، أولاً وقبل كل شئ، كفلسطينية عربية، لغتي الأولى هي اللغة العربية، وثقافتي الوطنية هي الثقافة العربية. إنني امرأة عربية. وعندما ذهبت إلى فلسطين للمرة الأولى، فهمت كل شئ. لم تكن فلسطين بلداً أجنبياً بالنسبة لي، وكانت المرة الأولى في حياتي التي أشعر فيها بأن "هذا المكان هو ما انتمي إليه ". لقد كان شعوراً جميلاً. وفي الوقت نفسه، فإن النشأة في الولايات المتحدة والثقافة الأمريكية الغربية هي أمر مختلف تماماً عن الثقافة العربية، إذ يتعرض الإنسان لعمليات الشد والجذب بطرق عديدة مختلفة، وقد كنت أشعر في بعض الأحيان أنني داخل شرنقة المجتمع المحلي العربي التي تحيطني بالحماية، لكنني لم أعد أشعر بذلك بعد الآن. كانت هناك توقعات بشأن "النمو والزواج.... والالتحاق بالكلية، لكن ماذا تعني الكلية إذ كنتي ستتزوجين ويكون لديك أطفال؟". لكنني أتممت دراستي للماجستير، وأنشط حاليًا في المجتمع المحلي، إنني نسوية.

كان نشاطي يتضمن السفر إلى فلسطين، والتحدث في عديد من المؤتمرات حول حياة النساء العربيات، والعمل داخل منظمات العرب الأمريكيين، والبدء في منظمات صغيرة، والعمل مع الشباب العربي ومجموعات الطلاب العرب. كما ضم نشاطي أيضا العمل في فيلم بعنوان "الطريق إلى الوطن" إذ أنني أعمل كمدربة واستخدم خبراتي كامرأة عربية نسوية للعمل في مختلف المواقع، سواء بأجر أو تطوعاً، حول القضايا السياسية. لقد عملت في مؤسسات كبيرة وصغيرة غير هادفة للربح، في مجال قضايا التمييز، كما عملت

أيضًا في مجال الوقاية من الاعتداءات الجنسية، ويعتبرونني دائماً "المرجـع" في قضايا النساء العربيات: وهذه مشـكلة لأنـني لسـت "المرجـع". لقـد كـان الأمـر عسـيراً، إذ يعيش مجتمعنـا المحلي في ظـروف "نمـط البحث عن سـبل العيش من أجل البقاء"، ولذا لا نملـك بنيـة أساسـية في موقـع يسـاعدنا على اسـتدعاء مترجمين أو دعوة خبراء في مجال الهجرة، إن العب، يقـع على كـاهلي، أو على كاهل أي فرد آخر في تلك المواقع الرمزية في العالم غـير الهـادف للـربح، إنهم يقـدمونني عـادة على النحـو التـالي: "إنهـا امـرأة فلسـطينية"، أي (أ) أن هـذا تحذير بعدم التحدث حـول أمـور بعينهـا، (ب) أننـا حصـلنا على وجودنـا الرمـزي، بمعنى أنهم أناس لا يستمعون فعلياً لما سأقوله وإنما وجودي هـو وجـود رمـزي. ويشتمل هذا الموقف على كثير من عمليات الإسكات، فعادة ما يقولـون لي: "لا تقولي أي شيئ راديكالي مجنون، فأنتي هنا وهذا يكفي.... لا تتعدى عن إطــارك الصغير"، كما يعتقد الناس أن هناك تناقضاً بين كلمات عبارة امرأة عربية نسوية : لكن المسألة ليسـت اجتمـاع الفـاظ متناقضـة بقـدر مـا هي تعبـير عن الرؤيـة النمطية التي يطرحها اتجاه المركزية الأوروبية.

- دراسات المرأة وسياسات الاستبعاد

عندما التحقت بالدورات الدراسـية في مجـال "دراسـات المـرأة" بعـد تخـرجي، شعرت بأنني مُهمشة بالفعل في الأدبيات والنقاشات، وكـان علي دائمـاً توضـيح نفسي في مواجهة جميع تلك القـوالب النمطيـة السـلبية. هنـاك، أولاً وقبـل كـل شـئ، أربــع مجموعــات أساســية من الملــونين، تعــرفين أن هنــاك الأفارقــة الأمريكيين والسكان الأصليين واللاتينيين والآسيويين. لا يوجد إذن فضـاء للنسـاء العربيات. وتكمن الإشكالية بالنسبة لي في فرضية عدم إندراج العـرب ببسـاطة في أي تصنيف. وهناك إشـكالية أيضـاً في افـتراض أن العـرب ينتمـون إلى فئـة بيض البشرة، ذلك أننا لسنا أوروبيين ولأن العالم العربي كان خاضـعاً للاسـتعمار – الاستعمار الغربي، وخاصة الأوروبي، في البداية، ثم استعمار أمريكا الشمالية: ولا يزال خاضعاً للاستعمار، لكن أغلب الناس لا يدركون ذلك.

هناك دائما أسلوب يراني من خلاله الناس على خلاف حقيقـتي، مثـل الافـتراض بأنني لاتينية، وبالتالي، يأخذون نفساً عميقاً ويتراجعون للوراء عنـدما أقـول إنـني عربيــة - كمــا لــو أنهم لا يعرفــون مــاذا يفعلــون، أو يقولــون: "إذن فــأنت من إسـرائيل؟" كوسـيلة لطمس وجـود العـالم العـربي. وإذا ظهـرت خلال الحـديث كلمة فلسطينية، نظراً لأنـني فلسـطينية، يتحـول الأمـر إلى شـيئ آخـر، وتصـبح هويتي سياسية جداً ومن الخطورة الارتباط بها، وعندئذ يُقال مثلاً: "أوه، لا يمكن الدخول في ذلك، أو لا توجد مساحة لمناقشة الصهيونية في الحركـة النسـوية"، ودائماً ما توجد أيضاً قوالب نمطية، وخاصة في "دراسات المرأة"، مثل "النسـاء العربيات مقهورات"، أو "جميع النساء العربيـات محجبـات"، أو "المـرأة العربيـة تسير وراء الرجل بعشر خطوات"، أو أعتقد أن "بعضـاً من أقـوى النسـاء اللاتي عرفتهن كن عربيات"، وتمثل هذه المسألة نوعاً من التلاعب بالعقل.

لقـد كنت أرغب في مواصـلة الدراسـة لأنـني ملتزمـة بجعـل أصـوات النسـاء الفلسطينيات مسموعة. لا يوجد وعي تقريباً بشأن دور النساء الفلسطينيات في المحافظـة على الانتفاضـة. فعنـدما كنت أدرس العلـوم الاجتماعيـة، قـال لي أسـتاذي: "حسـناً سـيما، أنت تعـرفين أن النسـاء العربيـات سـوف يـدافعن عن رجالهن، أليس هذا هو ما تفعله هؤلاء النسوة في انتفاضتهن؟". لكن الأمـر ليس كـذلك، فالنسـاء الفلسـطينيات يناضـلن من أجـل التحـرر الوطـني ومن أجـل حقـوقهن كنسـاء في نفس الـوقت، وهـذا شـيئ ضـخم. إن لـديهن وعيـا حـول

السياسات النسوية التي يتحدثن عنها بصراحة وانفتاح، ويقلن: "لن نصبح جزائر أخرى"، إنها حركة سياسية اجتماعية.

هناك أسلوب يضعكي دائماً في موقع الدفاع، وعليكي دوما القيام بدور المتحدث الرسمي الذي يقوم بشكل ثابت بتعليم الناس. إنني لا أستطيع أن أكون ذلك الشخص دائماً، لكنني يجب أن أكون ذلك الشخص، إذ لا يمكنني عدم القيام بذلك. فالناس إما تتم تغذيتهم بتلك القوالب النمطية، أو لا تتم تغذيتهم بأي شئ على الإطلاق. وعادة ما تغيب أي إشارة بشأننا، ولا يتم التكليف بقراءات حول العالم العربي.

- إضفاء طابع عنصري من خلال الصهيونية

حتى بين الناس الذين يقومون بقدر كبير من العمل التقدمي - ولا أعني بذلك الليبراليين، وإنما الراديكاليين الذين يطرحون فكراً نقدياً حول الإمبريالية ويربطون بين مختلف أشكال القهر: وأعني أعضاء حركات الملونين الذين يحددون مدى تشابه الكولونيالية عبر الثقافات والبلدان والحدود والدول القومية أى من يفكرون في كيفية تأثير هذه الأمور جميعاً في الشعوب الأصلية – فهناك من لن يقتربوا في أغلب الأحيان من قضية فلسطين، لا أعرف لماذا يوجد الوضع على هذا النحوة أعتقد أن هناك حالة عامة من الجهل.

بين الغرابة والاختزال

تعامل النساء العربيات ككائنات غريبة في المنظمات التقدمية، ويختلف الأمر باختلاف السياق، فقد يظهر على شكل العبارة التالية: "أوه، لديكي عيون لوزية جميلة، أنت بالتأكيد عربية أو شرق أوسطية". إن وجود النساء العربيات رمزي إلى حد كبير، لدرجة أن التقدميين يهتمون بوجود شخص عربي معهم، وعادة ما يفضل أن يكون امرأة، لأنها ستؤكد جوانب كل تلك الصورة النمطية عن الرجال العرب المسيطرين، والهمجيين، الذين لا يتواصلون مع نسائهم، بل ويقمعوهن.

أريد أن أنال قسطاً من الراحة، أو أن يفهمني الناس دون أن أكون مضطرة للتعامل مع كل تلك الأشياء طوال الوقت. فقد ترغبين في قراءة كتاب أو مشاهدة التلفزيون باسترخاء دون التعرض لاعتداء القوالب النمطية المعادية للعرب. هناك شيئ أضطر لمعالجته.... طوال الوقت... أنها مسألة تتكرر، تتكرر، تتكرر، تتكرر على الدوام... وتبعث على الإرهاق.

- الطريق إلى الوطن

لقد شاركت في عام 1994 في إعداد فيلم بعنوان "الطريق إلى الوطن"، وكان عملي في هذا الفيلم مثالاً جيداً النضال من أجل "الوجود المرئي"، كانت منتجة الفيلم امرأة متعددة الأعراق وفي منتصف العمر، استطاعت أن تجمع المجالس النسائية العرقية لتشكل مجلسا رئيسيا يساعدها على إنتاج الفيلم. لكن الصوت الوحيد الغائب كان صوت العرب، فلم يكن العرب موجودين في وعيها أو إطار مرجعيتها، رغم أنها مفكرة تقدمية وتدرس الدكتوراه وتعمل على خلق مشروع يدور حول ديناميات العرق والعنصر والطبقة والنوع الاجتماعي في الولايات المتحدة. وبالتالي، شعرت النساء الملونات في هذا المجلس أن وجودهن غير مرغوب فيه مع النساء البيضاوات، ومن بينهن اليهوديات اللاتي لم يكن موجودات بوصفهن نساء ملونات، إذ أنهن من اليهود الاشكيناز. وقد عبرت بعض النساء الملونات عن "وجود شيئ مفقود هنا بالفعل، فنحن لا نسمع من النساء

العربيات ونشعر أن هذا المجلس" غير متوازن". وعند ذلك قررت المنتجة إجراء مقابلات مع النساء العربيات وإحضارهن إلى الهيئة.

وفي الفيلم سترين النساء العربيات غاضبات وصائحات، ولكن بشكل فاتر تعوزه الحماسة، وسوف تلحظين أن وجودنا كان رمزياً ومهمشاً، أما النقطة المحورية الحقيقية للقضايا - أي ما يثير انفعالنا، وهو فلسطين وإسرائيل والأساطير المنتشرة حول العرب، فضلاً عن الحديث حول الصهيونية - فقد أسقطها الفيلم، لأن ذلك "مثير للخلاف" و"سياسياً إلى حد كبير"، وهكذا غابت النقطة المحورية، لم تكن موجودة ببساطة. وحصلت المرأة الوحيدة ذات البشرة البيضاء في مجلسنا على أغلب وقت البث.

ويحضرني هنا أن المنظمة المحلية التي أنتجت فيلم "الطريق إلى الوطن" تصدر نشرة دورية تناولت أعدادها الأولى مشروع الفيلم وغيره من الأمور التي تدور حول موضوعات العنصر والأنشطة المضادة للقهر. وقد أجرت إحدى محرراتها مقابلة معي وسألتني عن مشاركتي في الفيلم وعن قضايا النساء العربيات، قائلة: "اخبريني إذن... كيف تعتبرين نفسك امرأة ملونة؟". لقد شعرت فعلاً بالارتباك فهاهي امرأة أفريقية أمريكية شابة ملونة تنظر إلى وتطلب مني أن أبرر سبب اعتباري ملونة، ولماذا ينبغي إدراج هيئتنا في إطار النساء الملونات"، وهنا، تحدثت عن الكولونيالية، كما تحدثت عن بعض القضايا الأخرى... يبدأ الأمر دائماً من نقطة البداية الأولى، وحتى مع ذلك فأنني اسمع أحيانا – ويمكنك أن تسمعي ذلك أيضاً - السؤال التالي: "حسناً، إذا أدرجنا هذه المجموعة أو تلك، متى ينتهي الأمر وكيف يكون العرب مختلفين عن غيرهم؟".

التمييز على أساس الذكورة والأنوثة في الحركة

تضم منظماتنا العربية الأمريكية قدراً كبيراً من التمييز بين الجنسين، ففي بعض الأحيان يدعو رئيس الاجتماع إلى النظام قائلاً: "أنت يا من تجلسين عند نهاية الطاولة، سيما، حافظي على الهدوء" : هذا، بينما يمكن أن يقفز الرجال ويقولون ما يحلو لهم، وفي إحدى المرات قال لي أحد الرجال في الهيئة" يوجد هنا قدر كبير من التمييز بين الجنسين"، فطلبت منه أن يقول ذلك علانية، متصورة أنهم قد يستمعون إليه لأنه رجل،.... لكن رده كان: "حسناً، أنا لا أعرف، هذا هراء، هراء...".

ربما يمكنك أن تحصين على أصابع يدك عدد الناشطات العربيات الموجودات في مجالس إدارة المنظمات العربية المحافظة، والنساء اللاتي يتحدثن بوعي عن ديناميات النوع الاجتماعي والقمع الذاتي داخل المنظمات. وكيف نرتبط ببعضنا البعض كنساء ورجال يعملون معاً. وتقول الغالبية: "ليس لدينا وقت للتعامل مع هذا الهراء. لكنني واحدة من النساء، كما أنك واحدة من النساء، اللاتي يحاولن الارتقاء بالوعي على الأقل، ويقلن: "توجد هنا أحياناً تفرقة بين الجنسين، هل يمكن أن تتحدث حولها؟ وهناك تقسيم للعمل، تقوم النساء وفقاً له بكل العمل ويحصل الرجال على كل التقدير. هل يمكنك التحدث حول ذلك؟ لقد خدمت في مجلس إدارة أحد المراكز المجتمعية العربية الأساسية لعدد من السنوات. وعلى الرغم من أن غالبية الأعضاء كانوا من العرب المحافظين الذين ينتمون إلى الشرائح العليا من الطبقة الوسطى، فقد انجذبت لهم لأنني وجدت إمكانات للعمل: ففي الوقت الذي يغادر فيه البعض يمكننا أن نحول المركز إلى موقع يمثل على نحو أفضل النساء العربيات المهاجرات ومختلف المجتمعات العربية والعربية الأمريكية. لكن ما وجدته أن الدعوة للاجتماع هي مسئولية الرئيس... وعلى نحو ملائم، وبالطبع لم تصلني هذه الدعوة، قد أكون مستبعدة

بوعي عن عملية صنع القرار، وهو الأمر الذي يتكرر حدوثه لأنهم لا يريدون المنظور الذي أتبناه. لكنني أيضاً المرأة العربية الشابة "الرمزية". قد توجد نساء أخريات، كما توجد امرأة أخرى نصف بيضاء وتنتمي إلى مدرسة عتيقة - من النمط الجمهوري شديد المحافظة الذي لا يمكن أن تربطني به صلة على الإطلاق. لكن هذه المرأة تُعد بمثابة رمز يستخدمونه للقول إن لديهم امرأة، حتى وإن كانت لا تعارض الوضع الراهن للنساء. لقد كنت معزولة ووحيدة في سياق ذلك الصوت المنفرد الذي يقول متسائلاً... "هل يمكننا الحديث عن تقديم الخدمات؟ هل يمكننا الحديث عن الطبقية؟ هل يمكننا الحديث عن قضايا النساء؟".

لقد استقلت مؤخراً من مجلس الإدارة نظراً لكثرة ديناميات التمييز بين الجنسين، وبعد أن استقلت اتصل بي تلفونيًا رجل كان حليفاً نوعاً ما، وقال: "أريد أن أعرف سبب استقالتك؟"، فشاركته همومي بشأن كل تلك الأمور المتعلقة بالتمييز بين الجنسين، فرد قائلاً: أوه، حسناً، إذن لا يوجد شئ جدي. لم تستقيلي لأن شيئاً خطيراً حدث"، لقد كان يتوقع حدثاً ضخماً، ولم يكن يعتبر التمييز بين الجنسين حدثا أو مشكلة.

يمثل الرجال داخل المنظمات إحدى القضايا، أما القضية الأخرى فتتمثل في نساء المجتمع المحلي من جيل أمي، ونظرتهن لي لأنني ناشطة. تقول صديقات أمي: "لماذا تنشطين، هل النشاط يعطيك شيئاً تفعليه لأنك غير متزوجة ؟" أو قد تقول أمي: "لماذا تطرحين هذه القضايا، سوف يعتقد الناس أنك نسوية. ماذا أقول لهم؟ وأرد عليها قائلة: "نعم أنا نسوية !".

وهناك أيضاً الطريقة التي يتعامل بها الرجال مع النساء الناشطات في المجتمع المحلي بشكل عام. لقد لاحظت أن أغلب الناشطات عزباوات. إننا لسنا عزباوات فحسب، وإنما يعتبر الناس أيضاً أننا لا يمكن أن نتزوج. كما يعتبروننا شديدات القوة. إنه لثمن غال أن تكوني نسوية عربية أمريكية. فالرجال، بعض الرجال قد يشعرون بالإعجاب نحوك ويقدرونك، لكنهم لا يرغبون في الزواج من امرأة مساوية لهم، ولا يريدونها في مثل ذكائهم. وبمعنى ما، تتعرض ذكورتهم، ورجولتهم، للتهديد إذا كان لديهم شريكة على قدم المساواة.

حتى الناشطين من الرجال لا يريدون الزواج منا. إنني أرى الرجال الناشطين يسعون وراء الفتيات بيضاوات البشرة، وبالكاد ما يسعون وراء ناشطة عربية. وأحياناً يعودون إلى أوطانهم سعياً لإيجاد فتاة خاضعة ومستكينة. فهناك أسلوب تبدو من خلاله صراحتنا كما لو كانت دليلا على أننا لسنا عرضة للتأثر، ولم نعد نمتلك المشاعر النسائية - فنحن ناشطات ممتازات، نتخذ شكلاً بشرياً، ونتحرك لمواجهة جميع أنواع القمع، وتصبح بالتالي مُهمشات ولا تضمنا صورة الزواج.

- سياسات التحالف

إن من أسعى لعمل علاقات معهم هم أولئك الذين أود أن أكون على حقيقتي معهم حول سياساتي، لكن الأمر عادة ما ينتهي بأناس آخرين مُسيسين وملونين ويتمتعون بوعي مختلف. وحتى في العلاقات العاطفية مع الرجال، هناك أمور تمثل حجر الأساس في العلاقة مثل: أنه إذا لم تحصلي على شخص مهتم بفلسطين، فلا أمل في علاقة من أي نوع. وقد أطرح التساؤل التالي: "إذا كنت لا تعرف، فهل أنت مستعد للتعلُم؟"، و "ما انطباعك عن الصهيونية، وحول إسرائيل ؟".

وتمثل هذه الأسئلة أهمية كبرى بالنسبة لي، وينبغي أن أطرحها. لقد سمعت من الناس أشياء مثل: "لماذا ينبغي أن تكون المسألة برمتها سياسية ؟" - لأنها برمتها سياسية، إنها سياسية بالفعل. إننا نتحدث حول بقائنا، حول حياتنا، حول وجودنا، لا أرغب في أن أجد نفسي مجبرة على أن أكون مدرسة أو مربية، أو أتولى على الدوام رفع وعي شخص مثل شقيقتي أو صديقتي، أو من أحب، وفي نهاية اليوم، وعندما احتاج إلى نيل قسط من الراحة... أجدهم ينظرون إلي وهم يعرفون وجود صلات بيني وبين من أكون وحقيقة أن شيئاً ما يتم التلاعب به في هذا البلد. وبالتالي، فإن كوني امرأة عربية تعيش في هذا البلد، لا يمكن على الإطلاق أن يحدث دون خلفية ما لدي من وعي سياسي ومنظور نسوي.

- النزعة النسوية متعدية القومية

يتعلق قدر كبير من القضايا التي أعالجها باللاجئين والمهاجرين، لكن الناس - حتى بين النسويات الملونات - يشعرون أحيانا أن تناولهم لهذه القضايا يعرضهم للتهديد، وقد قالت لي بعض النساء الأفريقيات الأمريكيات : "حسناً، إن لديك فرصة، وناسك لديهم فرصة، لكننا لا نملك أي فرصة، فقد أتينا هنا على متن سفن العبيد".

لكن الناس ليس لديهم فرصة، فعليهم أن يغادروا من أجل البقاء. إن النزعة متعدية القومية تتلاعب بالناس باسم العولمة. إنني أكره أن أكون دائماً الشخص المثير للإزعاج، لكنني لا يمكن أن أجلس هناك صامتة. إنني أقع خارج المكان، أقع دائماً خارج المكان ما لم أكن مع شخص يعرف بالفعل ما أتحدث حوله، شخص خاص دائما. نفس التجربة السيئة وما يحيط بها من مشاعر مشابهة – أي شخص مستهدف بنفس الأسلوب.

ويرجع الأمر إلى قضية "الوجود غير المرئي"، فوجود العرب غير مرئي على الإطلاق حتى في الدوائر التقدمية، رغم التواجد العددي، وإذا لم تكن تتحدث عن نفس القضايا التي يتحدث عنها الآخرون... يتم إذن تجاهلك، وفي بعض الأحيان لا يرغب الناس في تناول أي قضايا أخرى، هل سمعتي عن إرهاق الشفقة - عندما يغرق الناس في قدر ضخم من المعلومات حول القمع الذي يتعرض له البعض، مما يؤدي إلى تبلد شعورهم بالشفقة؟ إنهم لا يستطيعون تناول قضية أخرى، ولا يستطيعون تناول أناس آخرين - فهذا ببساطة كثير.

وبناء على ما طرحته سيما، يمكن القول إن التقاطعات القائمة بين العنصر والنوع الاجتماعي - والتي تسهم في "الوجود غير المرئي" للنساء العربيات في الولايات المتحدة - هي تقاطعات شديدة التعقيد، ومتباينة، كما أنها لامركزية. تشرح سيما أن دوائر دراسات النساء تعتبر النساء العربيات معرضات القهر بالغ"... و "يسرن وراء الرجل بعشر خطوات". إن تشكيل صورة النساء العربيات داخل المقررات الدراسية التي حضرتها سيما، في مجال "دراسات المرأة"، ترتكز على منطق الكولونيالية الجديدة التي توظف الاستراتيجية الأيديولوجية المعاصرة بشأن التمييز بين نساء "العالم الأول" و"العالم الثالث من أجل تجاهل، وإزاحة، ومنع تشوش، وتبرير، والتمسك بـ، وشرح العنصرية والإبادة الجماعية والتمييز بين الرجل والمرأة وعدم المساواة في مجال النوع الاجتماعي، والنزعة القومية، والكولونيالية والإمبريالية كما هو مطلوب" (Beuscher and Ono ١٩٩٦). عند إعادة إنتاج بنية "المرأة العربية بوصفها تتعرض لقهر بالغ"، كما تقول سيما، فإن زملاءها في مجال دراسات المرأة، يطمسون الاختلافات القائمة بين "العرب" ويعيدون إنتاج تراتبية ثابتة بين "العرب" و"الأمريكيين"، من شأنها دوما تبرير أو عقلنة تدخل الولايات المتحدة

في الشئون العربية من زاوية تقـوم على أسـاس النـوع الاجتمـاعي. ووفقـاً لمـا تقـول سـيما، فـإن إضـفاء طـابع عنصـري، يقـوم على النـوع الاجتمـاعي، على "النسـاء العربيـات" بوصـفهن "معرضـات لقهـر بـالغ" يسـهم في وجـودهن غـير المرئي، من حيث ما تشرحه سيما بشـأن اعتقـاد "النـاس أن هنـاك تناقضـاً بين كلمات عبارة (امرأة عربية نسوية)".

إن الموافقة على سؤال زملاء سيما – وهو "النساء العربيات سوف يـدافعن عن رجالهن، أليس هذا هو مـا تفعلـه هـؤلاء النسـوة في انتفاضـتهن؟" - يُعـد عمليـة يرفض بموجبها - في المجتمع الأكـاديمي - عمـل نسـاء العـالم الثـالث من أجـل تمكين المرأة، عادة بوصفه "قومياً محضاً" و"ليس نسوياً تمامـاً بعـد" (Shahat 16 : 1998). و "حتى في التسعينيات"، كما تشرح شوهات، تبعث المؤسسات الثقافية والتعليمية الرئيسية رسالة تضم فكرة "النظرية النسوية". إقرأ النظرية النسوية غير عنصرية الطابع بوصفها معياراً، بينما تضم المقاعـد الخلفيـة العمـل النسـوي الـذي يجـري أداؤه تحت عنـاوين "الأمـة" أو "العنصـر" أو "الطبقـة". وعلاوة على ذلك، وداخل ذاكرة سيما، تعيد خطابات الكولونياليـة الجديـدة إنتـاج منطـق العذريـة/ الفجـور عنـد بنـاء النسـاء العربيـات بوصـفهن "مقهـورات" و "دخيلات" في آن واحـد، ويتعرضـن بالتـالي إلى نـوع من تقليصـهن إلى ضـحايا للرجال العرب أو إلى شئ دخيل بالنسبة للرجل الغربي.

وعندما تؤكد سيما أن النساء الفلسـطينيات "يناضـلن من أجـل التحـرر الوطـني ومن أجل حقـوقهن كنسـاء"، وأن لـديهن وعيـا حـول السياسـات النسـوية الـتي يتحدثن عنها بصراحة وانفتاح"، فإنها تتحدى النظرة القائلة إن "هناك تناقضـاً بين كلمات عبارة امرأة عربيـة نسـوية". وعلاوة على ذلـك، فـإن سـيما بربطهـا بين النساء العربيات كفاعلات ونسويات وحافزات للتغير الاجتماعي، تتجـاوز الثنائيـة التي تطرحها الكولونيالية الجديدة بين "المرأة المقهورة/ الشيء الـدخيل"، تلـك الثنائية التي تعتبر النساء العربيات إما صامتات أو إلى حد كبير مثيرات جنسياً أو عذراوات أو باغيات.

إن تهميش سيما كناشطة عربية يزداد تفاقماً لأنها فلسـطينية، فهـذه هي الهويـة المبنيـة باعتبارهـا سياسـية بدرجـة كبـيرة، ولهـذا تقـع خـارج الحـدود المقبولـة للسياسات "التقدمية". وبقراءة هامشية سيما من زاوية العمليات العالمية الـتي تتخذ أشكالاً محلية (Appadurai 1991)، فإنني اطرح أنه مـادامت السـرديات الوطنيـــة في إســـرائيل والولايـــات المتحـــدة تضـــفي طبيعـــة عنصـــرية على الفلسطينيين معتبرة إياهم "إرهابيين" أو "متطرفين" أو "متعصبين"، فإن سـيما - بوصفها فلسطينية - موصومة هي الأخرى بالراديكالية والسياسية، ومن الخطر الشديد إشراكها في الدوائر التقدمية المحلية في سان فرانسيسكو.

إن العملية التي أصبحت القضايا العربية من خلالهـا "مبهمـة" بين زميلات سـيما من الناشطات، قد شكلها واقع أن "العرب لا يندرجون داخـل أي فئـة"، وعنـدما تتذكر سيما المقابلة التي أجرتها معها امرأة أفريقية أمريكية وطلبت منهـا تـبرير "سبب اعتباري امرأة ملونة؟"، توضح سيما أنها شعرت فعلاً بالارتباك"، وتضـيف سيما قائلة: ان العرب لا ينتمون إلى فئة بيض البشرة، ذلك أننا لسنا أوروبـــيين" وأنـه "رغم أن العـالم العـربي لا يـزال خاضـعاً للاسـتعمار، فـإن أغلب النـاس لا يدركون ذلك".

إن تفاعل سيما مع المرأة الأفريقية الأمريكيـة الـتي أجـرت معهـا المقابلـة يـدل على عملية خلط معقدة تضم العنصر والجغرافيا والدين والسياسية داخل نظـام إحصـاء السـكان بالولايـات المتحـدة، وهـو نظـام يرتكـز على تصـنيف عنصـري.

وعندما توضح سيما في سـرديتها عمليـة إضـفاء العنصـر على النسـاء العربيـات فإنها لا تستحضر أي خصـائص حيويـة أو أي ثقافـة، وإنمـا تشـير إلى "العنصـرية السياسية" (Samhan 1999) وإلى "إضفاء الطبيعـة العنصـرية على الـدين" (Naber ٢٠٠٠). لقد تمثلت العنصرية السياسية في النظر إلى سـيما باعتبارهـا "آخر" نظراً لتاريخها الفلسطيني، وبرز إضفاء الطابع العنصري على الدين عندما شرحت سيما الفرض القائل إن "جميع النساء العربيات يرتدين الحجاب"، وعلى الرغم من ذلك، على حين يجري إضفاء طابع عنصري على كثير من المجتمعـات في الولايات المتحـدة بنـاء على "ملامح" تختلـف عن الخصـائص فـإن "التعدديـة البيروقراطية لا تسمح بتعقيدات" "سياسـات الملـونين" (Shahat 1998: 7)، وتجعل من الصعوبة بالنسبة للنساء أن يتحدثن عن "العنصر" في مجتمعات ذات طابع عنصري مختلف. وعلى حين تتحدد هوية سيما بوصفها "امرأة ملونة"، فإن المتحدثة الأفريقية الأمريكية تتساءل حول موقع سيما العنصري باعتباره مبهمـاً، لقد أثار هذا التساؤل "ارتباكـاً"، كمـا أوضـحت سـيما، وسـاهم في وجودهـا غـير المرئي وإنكار ألمها ونضـالها. وأعتقـد أن سـيما، بإشـارتها المرجعيـة إلى "أربـع مجموعـات أساسـية"، تجـادل ضـمناً أن الفئـات العنصـرية، بينمـا "تبـدو حسـنة المظهـر" (Shohat 1998: 7)، فإنهـا لا تُمسـك بناصـية تعقيـدات التشـكيلة العنصـرية، ويبـدو ذلـك أكـثر وضـوحاً في حـالات إضـفاء طـابع عنصـري على مجتمعـات الولايـات المتحـدة من خلال السياسـات العالميـة وليس فيمـا يتعلـق بالتاريخ المحلي والسياسات المحلية التي تتبعها الدولة في الولايات المتحدة.

إن ذاكرة سيما بشأن موقعها كامرأة عربية فلسطينية بين الناشـطات في سـان فرانسيسكو تشـير إلى علاقـات القـوى بين وداخـل المجتمعـات التقدميـة الـتي تتحدى ثنائيـة المقهـور / القـاهر البسـيطة. وعلى حين تتجـاوز سـيما "سياسـات الهوية التي بمقتضاها تصطف مختلف الأقليات "من أجل تمثيل مجتمعـاتهم على قدم المساواة"، فإن علاقـة سـيما الصـراعية مـع "تقـدميين" آخـرين تطـرح أن المواقع "المقهورة" لا تتطابق على نحو متنـاغم (Shohat 1998: 6). وعلاوة على ذلك، وبدلاً من تقليص موضعها إلى علاقة "المقهور/القـاهر" بين "العـرب" و"الأوروبيين الـبيض"، أو بين "النسـاء الملونـات" و"النسـاء البيضـاوات" توضـح سيما علاقتهـا مـع عديـد من المجتمعـات بوصـفها علاقـة ارتبـاط وتمكين وعـدم تساوي وتصارع - في آن واحد.

وفي إطار سرد سيما، يعتبر فيلم "الطريق إلى الوطن" أحد المواقع الـتي تـبرز فيها العلاقة الصراعية وغير المتكافئة بين النساء اللاتي تم إضفاء طـابع العنصـر عليهن، فمن ناحية، كما تطرح سيما، "تتجمع لدى المرأة متعددة الأعـراق جميـع الهيئات النسائية العرقية، لكن الصوت الوحيد الغائب كان صـوت العـرب". ومن الناحية الأخرى، كانت "النساء الملونات" من اللاتي "شعرن بالفعل أن وجـودهن غير مرغوب فيه"، إذ "أننا لا نسمع من النساء العربيات"، وعلاوة على ذلك، كما تضيف سيما، عند إدراج النساء العربيات كان وجودهن "رمزيـا ومُهمشـا..... أمـا النقطة المحورية الحقيقية للقضايا.. فلسـطين وإسـرائيل والأسـاطير المنتشـرة حـول العـرب، فضـلاً عن الحـديث حـول الصـهيونية..... فقـد أسـقطها الفيلم، "وعندما تنتقد سيما الأسلوب الذي اتبعه فيلم "الطريق إلى الـوطن" في تنـاول وضع النساء العربيات الموجودة سلفاً، دون إمدادهن بالمسـاحة اللازمـة للتعبـير عن نقدهن السياسي، فإنها تعتبر "الوجـود الرمـزي" قضـية حاسـمة تسـهم في تهميش النساء العربيات الأمريكيات داخل خطابات وممارسات التوجـه النسـوي في الولايات المتحدة.

ويصور سرد سيما أيضاً أساليب "أن النسويات الملونات/النساء اللاتي يتم التعامل معهن بشكل عنصرى لسن محصنات ضد التمييز العنصري" (Shahat ١٩٩٨). وكما توضح سيما، فإن المرأة العربية التي "بدا لون بشرتها أبيضاً، حصلت على أغلب وقت البث"، مما يشير إلى عدم التجانس في فئة "العرب" التي يجري طمسها عبر منطق تقييد سياسات الهوية: ويدل، علاوة على ذلك، على "عدم اتساق التمثيل" بين النساء ذوات الطابع العنصري، حيث "تتاح لبعض الأصوات مساحة أكبر من غيرها" (Shohat 1998: 8). كما يرمز أيضاً إلى أهمية النقد النسوي الذي تطرحه "النساء البيضاوات" اللاتي يعبرن عن "شقيقاتهن في العالم الثالث أو الطبقة العاملة"، والحالات التي يمكن فيها أن تعبر نساء "العالم الثالث" المميزات عنصرياً أو "النساء عنصريات الطابع" عن بعضهن البعض، حتى وإن كن من نفس اللون (Shohat ١٩٩٨: 8). وبالإشارة إلى العلاقات غير المتكافئة والصراعية بين "النساء الملونات" تنتقد سيما افتراضات المركزية الأوروبية داخل التوجهات النسوية الغربية المهيمنة، بينما تتجاوز العملية التي يجري بواسطتها عادة نشر فكرة اعتبار اللون الأبيض للبشرة بوصفه يمثل "المحاور المعياري" (Shohat 1998: 6) بين النساء ذوات الطابع العنصري.

وعلى حين انتقدت سيما الدوائر التقدمية بشكل عام، والدوائر النسوية بصفة خاصة - لإضفائها طابعاً عنصرياً على النساء العربيات، وافتقادها الاتساق في نقدها للكولونيالية، ومشاركتها في جعل العربيات الأمريكيات مجموعة عنصرية غير مرئية الوجود - فقد واجهت أيضاً التمييز على أساس الذكورة والأنوثة داخل السياسات الذكورية بالمجتمع العربي الأمريكي، مع توضيحها لأداء النزعة الأبوية في مجال الشتات العام. وعندما تتذكر سيما الاجتماع الذي انعقد في المركز الثقافي العربي، تقول: "يدعو رئيس الاجتماع إلى النظام قائلاً: "أنت يا من تجلسين عند نهاية الطاولة، سيما، حافظي على الهدوء : هذا، بينما يمكن أن يقفز الرجال ويقولون ما يحلو لهم". وعلاوة على ذلك، عندما تحاول سيما إثارة قضايا التمييز بين الجنسين، فإن الرجال الذين يتحدثون من مواقع القوة والتميز لا يعتبرون التمييز على أساس الذكورة والأنوثة "قضية جدية"، وحول هذا التمييز، كما توضح سيما، تقول الغالبية: "ليس لدينا وقت للتعامل مع هذا الهراء".

وتعتبر خبرات سيما في منظمات المجتمع المحلي بمثابة خطاب استعادة الأصالة الثقافية العربية الذي يعتمد على "صورة رمزية للمرأة الثورية التي "تحمل" الصيغة المجازية المتعلقة بميلاد الأمة، وتحديداً لأن تناول مطالب المرأة في المساواة قد تكون قد أثارت ضعف الروابط" (:Shahat 1998 12). إن المحاولات الأبوية القومية لإسكات سيما داخل المنظمة قد ازدادت كثافة عبر مشروع قومي ثقافي اعتبرها "ناشطة" و "نسوية"، وبالتالي خائنة داخل المجتمع العربي المتصور، وبناء على "مأسسة خضوع المرأة عن طريق عمليات الانضباط" (Moallem 1999:12 Alarcon, Kaplan, and)، فإن التشكيلات الخطابية التي تطرحها النزعة القومية الثقافية لدى العرب الأمريكيين تشكل صورة سيما بوصفها "ناشطة" و"نسوية"، ولهذا ليست هادئة، أي ليست النوع المناسب من النساء. وعلى حين يشترك النساء من جيل أمها" في الرؤية القومية الثقافية الأبوية لمجتمع العرب الأمريكيين المتخيل، فإن سيما - بوصفها "ناشطة" ونسوية" تجد نفسها "مُهمشة ومُستبعدة" من سوق الزواج لأنها "قوية جداً" و "لم تعد امرأة".

يمنى

أسرتي من لبنان. لقد انتقلنا إلى الولايات المتحدة عندما كنت في سـن الحاديـة عشرة، وعندما عدت إلى لبنان عام ١٩٩٠، أدركت أن نشـاطي قـائم في سـياق كوني امرأة عربية تعيش في الولايات المتحدة. وطوال فـترة نشـأتي في لـوس أنجلـوس، كـان الجميـع يتحـدثون الأسـبانية.... وقـد تعلمت الإنجليزيـة من خلال الأسبانية، ولم يكن يوجد حولي من يتحدث اللغة العربية.

كانت المدرسة العليا التي التحقت بها مدرسة خاصة مسيحية متفردة، تضـم في غالبيتهـا مختلـف الفتيـات الفقـيرات الملونـات اللاتي يدرسـن من خلال منح دراسية، ومن بين المواد الدراسية، كان هنـاك مقـرر حـول العدالـة الاجتماعيـة، تقـوم بتدريسـه امـرأة أفريقيـة أمريكيـة أمـدتني بـالأدوات اللازمـة كي أصـوغ بالكلمات مشاعري، وأحول إحباطي إلى نشاط، ذلك الإحباط الذي انتابني لأنني كنت أفتقد وجود أي شخص يدرك ما أقولـه عنـا كعـرب. لقـد كـانت تـدير نـادي منظمة العفو الدولية الذي كان مكانا يـدرك أفـراده بالفعـل أن تلـك البقعـة من العالم، حيث أنتمي، موجودة. وقد كان الناس بالتأكيد يطلقون على البقعة الـتي انتمي إليها من العالم اسـماً في ظـل سـياقات أخـرى، لكن ذلـك كـان بأسـلوب مرعب ورمزي دائماً في واقع الأمـر. هنـاك، كـانت تلـك البقعـة موجـودة، وكـان الشعور الذي ينتابني عادة هو: "يا الهي!، أنا موجودة".

لقد مارست نشـاطاً أيضـاً في المـدارس وليس السـجون، وفي حركـات التعليم وليس الاحتجاز، فقد انضممت إلى عضوية "تحالف شباب لوس أنجلـوس". كمـا أدركت وجود مشكلات مع النظام، حـتى على الـرغم من عـدم وجـود أي شـيء خاص في تلك الحركات يتعلق بهويـتي، لكنـني بـدأت عنـد التحـاقي بالكليـة في الدفاع عن نفسي كامرأة عربية، وهو الأمر الذي لم يحدث أبدأ من قبل.

وفي السنة الثانية من دراستي بالكلية عام 1993، حضرت مادة بعنوان "النساء الملونات في الولايات المتحدة" - وكـان لزامـا علي لكي أدرس هـذه المـادة أن أحضر قبلها فصلا دراسيا بعنوان النسـوية 101 – وهـو أكـثر الفصـول الدراسـية شعبية في سانتا كروز. وكان الأستاذ يطرح سياسات جيدة بالفعـل حـول قضـايا السـود والـبيض. ومـع بدايـة عملي مـع النسـاء العربيـات الأخريـات في الـدوائر النسوية، بدأنا نكتسب وجوداً مرئياً جديـداً بين النسـويات الملونـات. ومـع ذلـك، كانت هناك مقاومة كبيرة من بعض النساء اليهوديات، وخاصة الصهيونيات اللاتي قلن: "إذا أطلقن على أنفسهن "النسـاء الملونـات"، سـوف نطلـق على أنفسـنا "النساء الملونات" أيضاً لان لدينا عرقيـة، ولـدينا قوميـة، ومررنـا بخـبرة معـاداة السامية"، وعندئذ يتحول الأمر إلى نقاش حول ما إذا كان اليهـود من الملـونين. وهو ما يحدث طوال الوقت. تقدم امرأة أمريكية عربيـة نفسـها، وتتـدخل امـرأة يهودية لتقول شيئاً حول الهوية اليهودية، ويبدو الأمر كما لو أنـه يصـعب أن تعـبر كل هوية منهما عن نفسها خارج أي نقـاش حـول اليهوديـة ومعـاداة السـامية أو حـول فلسـطين وإسـرائيل. وأنـا أعـني فلسـطين وإسـرائيل لأنـه لا يمكن أبـداً الإشارة إلى فلسطين دون التحدث عن إسرائيل، وبالتالي حول الرؤيـة اليهوديـة والهوية اليهودية والتاريخ اليهـودي ومعـاداة السـامية، كمـا لـو كـان العـرب غـير ساميين وكما لو كانت النساء العربيات لا يمكنهن التحدث إلا بعد موافقـة امـرأة يهوديـة. لكن المسـألة لا تحـدث على نحـو عكسـي، فالنسـاء اليهوديـات يمتلكن مسـاحة للكلام عن أنفسـهن وليس عليهن انتظـار موافقتنـا - وعلى هـذا النحـو، تتعرض قضايانا وهوياتنا للإضعاف في الدوائر النسوية.

وحـتى على الـرغم من وجـود بعض النسـاء اليهوديـات الحليفـات بالفعـل، فإننـا نتعرض في أغلب الوقت إلى إسـكات أصـواتنا من قبـل النسـويات الصـهيونيات

اللاتي يستهدفن إسكات الأصوات العربية، أو إلى إسكات أصواتنا عن طريق الذئب اليهودي الأبيض، فقد تجدين نساء يبررن على الدوام العدوان الإسرائيلي، أو نساء "تعيسات" بشأن الهدف العربي، ولا تقتصر رغبتهن على أن يصبحن أعز أصدقائك، وإنما يتحدثن أيضاً أكثر منك حول قضاياك، وعليهن الاستمرار في تذكير العالم بما يلي: "أنا يهودية ومناصرة للفلسطينيين". وهنا يتعلق الأمر، مرة أخرى، بهويتهن، بغية إظهار إنه ليس كل اليهود صهاينة: ومرة أخرى ينبغي سماع أصواتنا من خلال أصواتهن. ويتمثل النمط المتكرر في التالي: "أنا سأطالب بمساحتك، ولن أتيح لك الشرعية دون وجودي إلى جوارك".

إن أكبر نضالاتي وما أرغب في العمل حوله يتمثل في التالي: أن تصبح النظرة إلى العرب نظرة تعتبرهم جزءاً من العالم الذي كان موجوداً لآلاف السنوات قبل وخارج سياق الصهيونية والخطاب الذي يضع اليهود والعرب في صراع كما لو أنهم لم يعيشوا معاً لقرون قبل إنشاء دولة إسرائيل، وبالتالي، يتعلق الأمر بتذكير الناس بعدم تقليصنا إلى مجرد رد فعل أو ارتباط بكيان استعماري لم يكن موجوداً سوى منذ 53 سنة فقط.

وفي سانتا كروز، إن لم تكن القضية اليهودية هي التي تصيب الناس بصدمة، كان حديثي يصيبهم بها كما لو أنهم لم يستمعوا من قبل إلى امرأة عربية. لقد قدمت مداخلة حول ما يعنيه تربية الفتاة ونشأتها، كفتاه عربية، في لوس أنجلوس، وما يعنيه أن يسألني أصدقائي بجدية عما إذا كان والدي إرهابياً، وقد كان من الضروري أن انخرط بجدية في هذه المحادثات المكثفة مع أصدقائي المقربين. وعندما كنت أتحدث، كان الأمر يبدو كما لو كان شيئاً جديداً خلاباً قد قيل، شيئا لم يتخيلونه أبداً أو يدركونه. وقد يكون ذلك جيداً لأنه يعني أن أصواتنا أصبحت مسموعة هناك، لكنه يجعلني أتشكك أيضاً في خبرتي الخاصة. فإذا لم يكن يوجد شخص آخر يتفق مع ما تقولينه، ولم يكن يوجد لديك نظام للدعم، ستبدئين عندئذ في التشكك في آرائك، وعندما تكونين مضطرة دائماً لتحدي القوالب النمطية أو الرد على نقد موجه من شخص يهودي، يتم تمييع قضاياكي وتتغير المناقشة تماماً. لم أكن أدرك تلك السياسة عندما كنت أصغر سناً، بل كانت تصيبني بالجنون وتشعرني بأنني مجبرة على الصمت وبأن كلماتي غير صحيحة. لقد كنت استشعر الجانب العاطفي من الموضوع، لكنني لم أكن أدرك عمق الجانب السياسي المتعلق بالمناصرة بوصفي امرأة عربية داخل حجرة الدراسة.

لقد كانت أعمال المناصرة بحجرة الدراسة تجعلني أشعر أنني أضع طاقة كبيرة داخل مؤسسة كان من المفترض أن تغذيني. إن ما كنت أريده بالفعل هو أن أضع طاقتي داخل شيئ يؤثر في المجتمعات المحلية، وقررت، منذ تلك اللحظة، أن يعود كل شيء أفعله بالفائدة على المجتمع العربي، وسواء كان ذلك هنا أو كان يتحرك عائداً إلى لبنان بالفعل، فقد كنت عازمة على اكتساب المهارات لصالح إفادة الوطن.

الجذور

لقد كان مجتمع نشاطي يضم الكتاب والفنانين والمخرجين ومنظمي المجتمع، ومؤخراً فقط، في السنوات الثلاث الماضية، وجدت من خلال حياتي في سان فرانسيسكو مجتمعاً عربياً أوسع نطاقاً يمكنني العمل معه من خلال "لجنة الأمريكيين العرب لمناهضة التمييز" و"رابطة تضامن النساء العربيات". إن كلا من المنظمتين كانت مهمة بالنسبة لي، لأنني أقوم أخيراً بتطبيق جميع الأشياء التي أعرفها دون أن أكون مضطرة للتفاعل مع عوالم شعوب أخرى. هذان هما

الموقعان اللذان لم أكن مضطرة فيهما أن أشرح من أين أتيت، حتى إن لم يكن لدى الناس نفس خبرتي تحديداً، لقد اعتدت أن استخدم كل شئ تعلمته وأضـعه في خدمة الوطن، وأن أعطى بالكامـل كـل شـئ اكتسـبته. لقـد تمكنت، في أي منظمـة أخـرى، من تطـوير "خـط تفكـيري"، لكن الأمـر في منظمـات المجتمـع العربي يثير التحدي، ينبغي أن اختبر نفسي. وينبغي أن أفهم لمـاذا وكيـف أقـوم بذلك، وهو أيضاً الجزء العاطفي، لقد أثارت هـذه المـواد عـواطفي، وخاصـة في العام الماضي، لأن الأمـر يصـبح أكـثر واقعيـة مـع الانتفاضـة. فالأطفـال يُقتلـون بوحشية أو يصابون بإعاقات بدنية طوال حيـاتهم، على حين يـرقب العـالم كلـه، من المقاعد الخلفية، ما يحدث، ويصل الأمـر إلى حـد أن جميـع المهـارات الـتي اكتسبتها خرجت من النافذة، لأنها مهارات شديدة الكثافة والعمق.

إن مجموعات الاتجاه السائد في حقوق الإنسان الـتي أعمـل معهـا هي: منظمـة العفو الدوليـة، والأمم المتحـدة. والمنظمـات المعنيـة بقـانون الحقـوق المدنيـة. ويجدر بي في تلك المنظمات أن أحدد نفسي دائماً بوضوح ولفظياً. وأفعل ذلــك في كل اجتماع – من سيتي هول إلى الأمم المتحدة. وأقول دائماً: "إنـني امـرأة عربية تعيش في الولايات المتحـدة"، ذلـك أنـه من الضـروري أن يعـرف النـاس بوجودنا ويسمعون كلمة عرب، ونادراً مـا أجـد نسـاء عربيـات أخريـات في تلـك المواقع. وعندما يدور حديث حول القضايا العربية في الاتجـاه السـائد بالولايـات المتحدة أو في سياق الاتجاه السائد في مجال حقـوق الإنسـان، تجـري مناقشـة تلــك القضــايا بوصــفها من قضــايا "السياســة الخارجيــة" فحســب، أو بوصــفها موضــوعات مشــحونة بالسياســة إلى حــد كبــير، وعلى حين يمكن أن يحظى التقدميون بفترة مريحة يقولون فيها إن أنصار زاباتـا يقومـون بعمـل رائـع، ربمـا يمرون بأوقات عصيبة يقولون فيها نفس الشيء عن حزب الله.

- الثورة الثقافية متعددة الأعراق

لقد كنت أعمل طوال السنوات الخمس الماضية لدى "المعهد النســائي للقيــادة والتنمية"، وهو منظمة لحقوق الإنسان تركز على النساء الملونـات في الولايـات المتحدة، وأمارس نشاطاً كبيراً مع النساء الشابات أو حركات الشباب التي تهتم بقضايا مثـل وحشـية الشـرطة أو العنصـرية. ويرتبـط هـذا النشـاط بالإفـادة من مقاومة الحركة الشبابية، ثم إمـدادها بسياسـات أوسـع في مجـال الهويـة، يليهـا عقـد صـلات مـرة أخـرى مـع جميـع مجتمعاتنـا، وإذا نظرنـا إلى العـالم العـربي والنشـاط العـربي، نجـد الشـباب دائمـاً في قيـادة تلـك الحركـات. إنـني أشـاهد عروض موسيقى "هيب - هوب"، ورقص السـامبا، ورقص الكابـايويرا، وعـروض الشباب البرازيلي، واعتبرها مواقـع للمقاومـة، لقـد أعتـدت أن أمـارس الـرقص الحديث في الكلية. عندما كنت أرقص الباليه، كانت توجد دائماً قصـيدة أو أغنيـة كتبتها تحمل رسالة سياسية، وقد اعتـبرت أن الفن هـو الطريـق الوحيـد لجـذب انتباه الناس. فالناس يحضرون العروض الفنية أكثر من حضـورهم المحاضـرات: كمـا يفضـلون الاسـتماع إلى الشـعر أو الموسـيقى أو مشـاهدة الفن المـرئي أو الفيلم.... والملونون هم الفنانون الذين يقودون الثورة الثقافية.

لقد كتبت كثـيراً وحضـرت كـل أنـواع الفصـول الدراسـية من أجـل وعن النسـاء الملونات. كما قمت بنظم الشعر في كنيسة "جلد" التذكارية. وجـدير بالـذكر أن جون جوردان تُدرج دائمـاً القضـايا العربيـة كجـزء من مادتهـا. لقـد كـانت المـرة الأولى التي أحضر فيها فصلاً للكتابة، ولم أشعر بغرابة عند الحديث حول القضايا العربية. فجميع كتاباتي تـدور حـول معـنى أن تكـوني عربيـة، ومعـنى أن تكـوني نازحة، ومفهوم الذاكرة والحرب، ونقد "الاختيار"، وكيف يترابط ذلك كله ليشكل

تلك المادة التي لا أستطيع أن أعبر عنها بأدوات الاتجاه السائد، هكذا تعتبر الكتابة شكلاً من أشكال المقاومة، وعندما أكتب، تكون كلماتي إنجليزية أو عربية أو فرنسية، ذلك أن اللغة الإنجليزية ليست أداة لمقاومتي أو اللغة التي أشعر من خلالها، بل هي اللغة التي أفكر بها، إنها نقطة دخول إلى عالم القاهرين. بعد ذلك، يمكنني الإفادة منها والتلاعب بها واستخدامها ضدهم. هذه هي نظرتي للكتابة. إنني أفيد منها، ويمكنني تحويل مشاعري وعواطفي إلى شكل من أشكال المقاومة، ذلك أن جميع الطرق الأخرى للمقاومة تتعلق بالمنطق والمشروعية واللغة والقانون، بينما تمثل كتابتي بالفعل المكان الذي يمكن أن تبدأ منه وتنتهي بعواطفك.

كما يُعتبر الفن علامة على مقاومتي. إنه يمثل أهمية بالنسبة لي، حتى لا أصبح ذاتاً معزولة، وهذا هو السبب في أن منظمة "منشأ الفتاة" – وهي المنظمة التي بدأتها - هي منظمة للفتيات الملونات، بمن فيهن المهاجرات والفتيات اللاتي اضطررن للنزوح بسبب إمبريالية الولايات المتحدة. وتهتم المنظمة بتعليم النساء الشابات مختلف المهارات من خلال مشروعات إعلامية عملية. لقد اشتركنا في كتابة ونشر كتاب... اشتركنا في كل شيء، من مهارات إجراءات المقابلات إلى مهارات الكتابة، وكان الكتاب يدور حول صحة النساء الشابات من منظور النساء المهاجرات الفقيرات الشابات، وبالنسبة لي، كان من المهم استخدام الإعلام والفن في أعمال المناصرة وجعل أصوات الفتيات مسموعة، كان يُقال دائما لهؤلاء النسوة ما هي الصحة، دون مشاركتهن في العمليات المرتبطة بالصحة. هذا ما كان يتعلق بعملهن في مجتمعاتهن المحلية، وعملهن مع نساء شابات أخريات ليعرفن قصصهن - بغية المرور بخيرة الحقيقة المشروعة، تلك الحقيقة التي يمكنهن طرحها بالنسبة لأنفسهن. لقد كانت الفتيات يحصلن على أجور، ويمتلكن الآن مهارات جيدة. كما كانت الفتيات يذهبن إلى المدرسة كل يوم، ويعملن في المشروع، وكانت ثلاث منهن أمهات شابات.

لقد كنت أرغب في البدء في منظمة منشأ الفتاة نظرا لأهمية عقد صلات مع مجتمعات محلية أخرى في الولايات المتحدة، مجتمعات المهاجرين أو الملونين، بحيث يمكن إدماج تلك الأصوات داخل عملية صنع القرار. فمن يصدرون قرارات تتعلق بحياتنا لا يعرفون شيئاً عنا، مع أن كثيراً من هذه القرارات يمد الفتيات الشابات بالأدوات الضرورية لتحقيق الاكتفاء الذاتي، إن استخدام تصنيف "النساء الملونات" كان أسلوباً يستهدف رؤيتهن بوصفهن أكبر أو أضخم من مجرد رد فعل إزاء شخص أو أي شيء آخر، والنساء اللاتي أشعر بهن حليفات مقربات هن النساء اللاتي يعملن داخل مجتمعاتهن المحلية ويعتبرن أنفسهن جزءاً من تلك المجتمعات وليس مناصرات لحقوق المرأة ونسويات، أي اللاتي يعتبرن ببساطة "نساء"، وتُعتبر الهوية مسألة شديدة التعقيد، بل أكثر تعقيداً من مجرد أن تكوني امرأة. إنني أحدد هويتي مع النساء اللاتي يجدن هويتهن في المجتمع المحلي أو في خبراتهن الخاصة... كلاجئات أو نازحات، أو مع النساء اللاتي يدركن تعقيدات النضال، ولا يفقدن هويتهن كنساء إذا ناضلن من أجل تحقيق العدالة في مجال العنصر.

في داخل سرد يمني، تُعد موضوعات "الوجود" و"الوجود المرئي" موضوعات مركزية بالنسبة لتطوير "وعي معارض" (Sandoval ١٩٩٨). إن يمني، بسردها لرحلتها من أجل تأكيد هويتها بوصفها "امرأة عربية"، تشرح أنها عندما كانت في المدرسة العليا : "لم يكن هناك شيئ خاص يتعلق بهويتي"، بينما في الكلية "بدأت في الدفاع عن نفسي كامرأة عربية، وهو الأمر الذي لم يحدث أبداً من

قبل". ومع ذلك، فقد كان أسلوب يمنى في التعبير عن نفسها، في الكلية، مثيراً للحيرة والارتباك، وتضمن التشبث بموضعها الملتبس بين تصنيفات نسويات الولايات المتحدة: "النساء البيضاوات" و"النساء الملونات".

وعندما تقول يمني أنها كانت تجلس في مقعدها متململة، وليس لديها أي فكرة عما إذا كانت امرأة ملونة أم لا"، فإن ذلك يشير إلى تعقيد عملية إضفاء طابع العنصر على العرب في الولايات المتحدة، كما يشير أيضاً إلى أن الحدود العنصرية عادة ما تكون مختلطة وغير متساوية ومسامية. ومن الناحية التاريخية، كان التمايز بين التصنيفين - "النساء البيضاوات" و"النساء الملونات" - قد برز في سياق يضم نساء من مجتمعات ذات سمات عرقية وينتقدن استخدام مصطلح "النساء" كوحدة متناغمة داخل الخطابات والحركات النسوية بالولايات المتحدة. لقد نشرت هؤلاء النسوة مصطلح "النساء الملونات" حتى يواجهن، من الناحية الاستراتيجية، علاقات القوى بين "النساء" ولتناول نقاط التقاطع القائمة بين العنصر والنوع الاجتماعي. ومع ذلك، فقد أدى تصنيف "النساء الملونات" إلى إمداد النساء ذوات السمات العنصرية بلغة لمقاومة العنصرية والتمييز على أساس الأنوثة والذكورة في آن واحد : لغة تمكنت من إقامة وتحديد وتحقيق تجانس "عناصر" بعينها، بينما استبعدت عناصر أخرى من المشهد.

يصف سرد يمني كيف اتجهت عملية نشر تصنيف "النساء الملونات" داخل دراسات المرأة نحو إعادة إنتاج "تصنيف الإحصاء السكاني للولايات المتحدة الذي كان يتكون من خمسة أجزاء وكان مرتبا على نحو تضليلي" (Shahat 1998: 8)، إذ يعتبر الأفريقيات الأمريكيات والأسيويات الساكنات الأصليات واللاتينيات نساء ملونات. وقد يجد بعض الأفراد أو تجد بعض المجتمعات المحلية تصنيفات العنصر، الواردة في الإحصاء السكاني للولايات المتحدة، " ملاءمة" لهم: وقد يجد آخرون، بمن فيهم العرب الأمريكيون، أنهم "يقعون" داخل هذا المشهد التنظيمي للدولة وإنما بصورة ملتبسة، وهو الأمر الذي يترجمه تأكيد يمني أنها لا تعرف ما إذا كانت امرأة ملونة أم لا[8] ومع ذلك، فعند مواجهة الحدود العنصرية، المسامية والملتبسة، تُعيد يعني إنتاج المنطق الثنائي "النساء البيضاوات/ النساء الملونات". ونظراً لما يتسم به وضع يمني من مفارقة، فقد واجهت "اختيارا". فإذا ظلت تقع وتتحدد في إطار تصنيف "المرأة البيضاء" فإنها تخاطر يطمس هويتها العربية، وطابعها العنصري كامرأة عربية في الولايات المتحدة، وتاريخ نزوح أسرتها في سياق العولمة. وإذا تشبثت وأصرت أنها "امرأة ملونة"، فإنها قد "تدافع عن نفسها... حيث لم يحدث ذلك من قبل أبداً... وحتى برغم أن ذلك لم يكن لغتها"، لقد "تشبثت" يمني بموقعها في المنطق العنصري المتناقض - إما "امرأة بيضاء أو امرأة ملونة"، وعلى هذا النحو، لا تعتبر يمني نفسها مدافعة فحسب عن الوجود المرئي للنساء العربيات في المنهج الدراسي، وإنما "ترتبط، مع أخريات في فصل الدراسة"، وعندما تواصل يمني سردها عن هويتها بين الحدود الملتبسة بين "النساء البيضاوات" و"النساء الملونات"، فإنها تعمل بشكل استراتيجي على نشر تصنيفات العنصر بغرض ممارسة أعمال المناصرة في حجرة الدراسة، بينما تعيد إدراج "العنصر" بوصفه بناء اجتماعياً وليس بوصفه جوهراً.

ومع ذلك، فإن عملية النشر الاستراتيجية التي قامت بها يمنى لفئة "النساء الملونات" لا تمضى دون معارضة. فعندما تتذكر يمنى أن "النساء اليهوديات" اللاتي تفاعلت معهن قد بنين مع رابطة علاقية بين فئتي "العرب" و "اليهود"، فإنها تحدد نمطًا يحيط بتشكيل هويتها بوصفها نسوية عربية/عربية أمريكية في

الولايات المتحدة. حيث - كما تضع هي الأمر - "أصواتنا يجب أن تكون مسموعة من خلال أصواتهن"، كما أن "أي حوار حول اليهودية". كما توضح يمـني، "عـادة ما يجب أن يدور في نفس الوقت مع حوار حول كونـك عربيـة، على الـرغم من أن ذلك لا يحدث عندما يكـون الأمـر معكوساً، وهكـذا تتعـرض قضـايانا وهوياتنـا للإضعاف".

وفي ظـل العمليـة الـتي تطلـق يمـنى من خلالهـا اسـم "النسـاء اليهوديـات"، بوصفهن المحاورات اللاتي يحددن أنفسـهن ذاتيـا في مواجهـة "الرؤيـة عربيـة"، تكمن أسـاليب تـركيب الصـراع الفلسـطيني الإسـرائيلي على الصـعيد العـالمي ليصبح صراعاً "عربياً - يهودياً". وفي السرديات الوطنيـة الإسـرائيلية والأمريكيـة المهيمنة، التي تدعم الاحتلال الإسرائيلي، تحتل موقـع المركـز تلـك الكولونياليـة التي من شأنها تقليص تعقيدات الرؤية اليهودية إلى رابطـة علاقيـة بين الشـتات اليهودي وفكـرة الوطنيـة بالنسـبة "لليهـود" - وهي الفكـرة المبنيـة من الزاويـة الأوروبية البيضاء، الأوروبية المركزية، ومع بناء صور الشعب اليهودي المتجـانس والضحية والخاضع لحصار "عـربي" عـنيف متجـانس، فـإن التعـارض الثنـائي بين "العرب" و"اليهود" يؤدي إلى تقليص "الرؤيـة العربيـة" إلى علاقـة صـراعية مـع "الرؤية اليهودية"، كما تطمس عـدم التجـانس القـائم بين "العـرب" و"اليهـود"، فضــلاً عن الحــدود المســامية المتداخلــة بين الفئــتين. إن تكــوين إيديولوجيــة المركزية الأوروبية للسرديات الوطنية الإسرائيلية المهيمنة - التي تضع "العرب" و "اليهـود" كفئـتين متعارضـتين، وتعمـل على تهميش وجـود العـرب والأفارقـة والآسيويين اليهود - هو ما "يعزو البيـاض لليهـود" و "التضـافر الثقـافي اليهـودي للمركزية الأورو - أمريكية في الولايـات المتحـدة" (Kaplan ١٩٩٨:٤٥٤). وفي داخل سردية يمني، تنشر النساء اليهوديات البيضاوات تميزاً للـبيض، سـواء عنـد تبرير إمبريالية الولايات المتحدة وإسرائيل أو عند نشر "الذنب اليهودي الأبيض"، بحيث يصـبح حـديث أي عـربي "يـدور حـول هـويتهم، اليهوديـة". وتفسـر يمـنى السياسات النسـوية اليهوديـة البيضـاء في مواجهـة النسـاء العربيـات من زاويـة شـرعية التمـيز الأبيض، والـذي تعـبر عنـه على النحـو التـالي: "أنـا سـأطالب بمساحتك ولن أتيح لك الشرعية دون وجودي إلى جوارك".

وفي تقدير كابلان أن تاريخ الولايات المتحدة الـذي يتسـم بتمـيز الـبيض والعـداء للسـامية أسـهم في جعـل الـذات اليهوديـة نتاجـا "التفاعـل معقـد بين السـلطة والتهميش. يحفزه هـذا التـاريخ نفسـه، وخاصـة في أشـكاله القائمـة على النـوع الاجتمـاعي" (Kaplan ١٩٩٨:٤٥٣). وفي داخــل ســردية يمــني، فــإن النســاء اليهوديات اللاتي تشير إليهن يعرفن أنفسهن "كنساء ملونات"، نظراً لصداماتهن مـع معـاداة السـامية، بينمـا يتقمصـن دور الـبيض المتمـيزين في علاقتهن مـع "النساء العربيات"، وهكذا نستشف من شهادة يمنى "الخصـائص الـتي تطبـع" (Dyer Cited in Kaplan ١٩٩٨) الذات اليهودية. فمن خلال تعريف أنفسهن بوصفهن "نساء ملونـات" اسـتطاعت أولئـك النسـاء اليهوديـات تعميم تجـاربهن ووجهات نظرهن، وشكلن صـورة لأنفسـهن كنسـاء ملونـات، وبالتـالي بوصـفهن "دائماً مستعدات للتحالفات المعادية للعنصرية" (Kaplan ١٩٩٨:٤٥٤). وبـذلك، فإنهن يتجنبن وضعيتهن المتميزة فيما يتعلق بكونهن من البيض. وعدم المساواة في السلطة بين "النساء اليهوديات البيضاوات" و "النسـاء العربيـات"، وبالتـالي يسهمن في التشويش على صوت يمني وهويتها وتجربتها.

إن موضع يمني، في علاقته تجـاه " التفاعـل المعقـد بين السـلطة والتهميش" (Kaplan ١٩٩٨:٤٤٣) في سياق الهوية اليهودية، يتيح لها بالتالي تسمية العمليات

المستخدمة عادة لإسكات العربيات في مواجهـة النسـاء اليهوديـات وهي التمـيز الأبيض والسياسات العربية - الإسرائيلية.

وهكذا، يبرز وعى يمنى السياسي في علاقته بالخطاب المتناقض الذي يمنح فئـة "النساء اليهوديات" المبنية اجتماعيـا مسـاحة للتمـيز من خلال البيـاض أو القهـر من خلال معاداة السامية، وفقاً للقضية السياسية المطروحة. إن يمـني بطرحهـا هويتها، تؤكد أنها:

> ترغب في العمل من أجل أن تصبح النظرة إلى العرب نظرة تعتبرهم جزءاً من العالم الذي كان موجوداً لآلاف السنوات قبل وخارج سياق الصهيونية والخطاب الذي يضع اليهود والعرب في صراع كما لو أنهم لم يعيشوا معاً لقرون قبل إنشاء دولة إسرائيل. وبالتالي، يتعلق الأمر بتذكير الناس بعدم تقليصنا إلى مجرد رد فعل أو ارتباط بكيان استعماري لم يكن موجوداً سوى منذ 53 سنة فقط.

وفي سياق "دراسات المرأة"، تصل يمنى أيضاً إلى تفاهم مع سياسات "الوجـود الرمزي"، حيث "يصاب الجميع بصدمة عندما تتحـدث كمـا لـو أنهم لم يسـتمعوا من قبـل إلى امـرأة عربيـة". كمـا أنهـا تحـدد الطبيعـة العنصـرية المصـفاة على النساء العربيات، والتي برزت فيمـا يتعلـق بإضـفاء طابعـاً عنصـرياً على الرجـال العرب، تقول يمني: "لقد قدمت مداخلة حـول مـا يعنيـه تربيـة الفتـاة ونشـأتها، كفتاه عربية، في لوس أنجلوس، وما يعنيه أن يسألني أصـدقائي بجديـة عمـا إذا كـان والـدي إرهابيـاً. وبتحفـيز من شخصـيتها داخـل دراسـات المـرأة، بوصـفها "خلابة" و"ابنة إرهابي" و"تتحدث" و"يجري التحدث عنها" قررت يمنى أن تحول بؤرة تركيزها. تقول: "قررت، منذ تلك اللحظة، أن يعود كل شيء أفعله بالفائدة على المجتمع العربي". وبالطواف بين المحلي والعالمي، يمكن تنظـير ممارسـة يمني النسوية من زاوية ما تشير إليه شوهات بوصفه "مشروعاً سياسياً وثقافيـاً يحشـد الارتبـاط متعـدد المراكـز للعـالم الـذي يتحـرك على الـدوام" (Shahat 1998: 52). ومن خلال عمـل يمـني مـع مختلـف المنظمـات السياسـية ذات الأهداف المختلفة والمتداخلة، فإنها توضح ممارسة نسوية ليست في حالة عزلة وإنمـا في سـياق علاقـة" (Shohat ١٩٩٨:١) مـع أشـكال عديـدة من السـلطة والقهـر محليـاً وعالميـاً. وأمـا في داخـل منظمـات المجتمـع المحلي العـربي، فتضطلع يمني بمهمة "أن يعود كـل شـيء أفعلـه بالفائـدة على الـوطن، أعطي الوطن كل ما اكتسبته"، وعند تناول الرابطـة بين فلسـطين وإسـرائيل والعـرب واليهود داخل الولايات المتحدة، تربط يمني بين سياسـات الهويـة المحليـة وبين "عالمية التوجه العابر للقوميات" (Shohat 1998: 46). وفي داخل المنظمات الوطنيـة والدوليـة لحقـوق الإنسـان، تعمـل يمـني على تصـفية التمـثيلات من الكولونيالية، وذلك بالإصرار على وجود المرأة العربية المرئي وتحدي السرديات الوطنية بالولايات المتحدة، والتي تقلص العرب إلى "سياسة خارجية"، وبالتـالي تحول المهاجرين والمواطنين العرب إلى "أجـانب بالـداخل". وعلاوة على ذلـك، عندما تربط يمني بين قضايا العنصـر والطبقـة والنـوع الاجتمـاعي لـدى الفتيـات الشابات الملونات الفقيرات، فإنها تضيف المهـاجرات والنازحـات إلى العلاقـات المجتمعيـة البينيـة القائمـة بالفعـل بين نسـاء الولايـات المتحـدة ذوات الطـابع العنصري، وتشارك في إنتاج ممارسة نسوية تتجاوز الدولـة القوميـة الـتي تنتقـد في ذات الوقت الدولة القومية.

وعلاوة على ذلـك، وكمـا تعمـل يمـنى على تعبئـة "الثقافـة" كمجـال للمقاومـة السياسة، فإنني أطرح أن الثقافة تبرز بوصفها "أرضا" (أكثر منها مجـالاً من بين

مجموعة من المجالات والممارسات المتمايزة) "تشكل عليها السياسة والثقافة والاقتصاد دينامية لا تنفصم عراها" (Lowe and Lloyd 1:1997). وتقول يمني:

> إنني أشاهد عروض موسيقى "هيب - هوب"، ورقص السامبا، ورقص الكابايويرا، وعروض الشباب البرازيلي، واعتبرها مواقع للمقاومة. وعندما كنت أرقص الباليه، كانت توجد دائماً قصيدة أو أغنية كتبتها تحمل رسالة سياسية، وقد اعتبرت أن الفن هو الطريق الوحيد لجذب انتباه الناس. وتضيف قائلة: "الملونون هم الفنانون الذين يقودون الثورة الثقافية".

وفي التناقض مع منتجات الرأسمالية العالمية الحديثة - بما فيها النزوح، والحرب، والعنصرية، وعلاقات القوة بين المجتمعات من زاوية عابرة للقوميات، حيث "يصدر أناس آخرون قرارات بشأننا" - تبرز الثقافة داخل سردية يمني، ليس باعتبارها "جماليات خاصة" (Lowe and Lloyd ١٩٩٧) مفصولة عن الواقع المادي، وإنما بوصفها "نقطة دخول إلى عالم القاهر"، إن يمني، في فنها وشعرها وعملها مع الفتيات الشابات، تنتج بالتالي مساحات ثقافية بديلة تضع الروابط بين العواطف والثقافة والسياسة، فضلا عن اللغات المتعددة التي تحددها، في وضع التحرك.

إن محور هذه الورقة هو عملية كتابة أنفسنا في تاريخ عن طريق تسمية مقاومتنا داخل إطار النقد النسوي عبر القومي. وعلى الرغم من أن هذا الميدان من النضال يتطلب تحليلات تاريخية بشأن الرأسمالية والعولمة عبر القوميات، فإنه ميدان يتميز بالحركة والتغيير ولا يكتمل أبدأ. إن دلالة هذا المدخل للنظرية النسوية يكمن في أنه يربط الممارسات النسوية القائمة بإمكانيات بناء تحالف محلي وعبر قومي داخل الحدود الثقافية الوطنية وما وراءها. وتجدر الإشارة إلى أن دراستي حول "المنتجات الثقافية"، بوصفها مواقع صدامية مع "الهيمنات المبعثرة" (Grewal and Kaplan 1994)، تؤسس الرابطة بين السياقات القائمة والتدفقات عبر القومية، إنها تلقى الضوء، في آن واحد، على عملية كتابة أنفسنا في تاريخ - نحو إنتاج تحالفات جديدة داخل وبين السياقات المحلية وعبر القومية للإمبريالية وتصفية الكولونيالية (Kaplan and Grewal ١٩٩٩). ومن خلال إطار نسوي راديكالي عبر قومي، برز النقد النسوي العربي/ والعربي الأمريكي بوصفه "مكاناً يمكن أن نطلق صيحتنا منه"، ونعمل في إطار نظرية نسوية موسعة في عالم تتزايد عولمته.

الهوامش

* يمثل هذا البحث فضلا من رسالة الدكتوراه الخاصة بالباحثة والمكتوبة باللغة الإنجليزية، وهو لم ينشر من قبل سواء باللغة العربية أو الإنجليزية.

1 - إن الجدل العام على المستوى العالمي حول الهجوم على مركز التجارة العالمي في 11 سبتمبر ٢٠٠١، وحول العلاقة بين إدارة بوش، و"العرب"، و"المسلمين، وفلسطين، وأفغانستان، ومدينة نيويورك، وواشنطون، يوضح تنامي الطبيعة المتعدية القومية للناس والأفكار، إن ردود الفعل التي تصاعدت في الأسابيع التالية للهجوم في شكل روابط متعدية القومية ضد العرب وضد المسلمين أنتجت بدورها - خاصة بين النشطاء العرب والمسلمين - إحساسا بالانتماء متعدى القومية لمكان "عربي" و"مسلم". فعلى سبيل المثال تزايدت - بعد الهجوم - عضوية جمعية تضامن المرأة العربية والمراسلات الإلكترونية

الموجهة لها. وقد صاغ أعضاء شبكة البريد الإلكـتروني بيانـا صـحفيا وتم توزيعـه على المواقع الإعلامية باتساع العالم، أدامـوا فيـه "الهجمـات البشـعة" جنبـا إلى جنب مـع إدانـة ردة الفعـل المعاديـة للعـرب والمسـلمين. كمـا فجـرت اللحظـة التاريخية لأحـداث سـبتمبر تحالفـات جديـدة ذات تعـدد عنصـري على المسـتوى المحلي، فقــد نظمت كــل من النســويات العربيــات الأمريكيــات، والنســويات الآسيويات الأمريكيات في سان فرانسيسكو أول جهودهن اليقظة المشتركة في استجابة للوضع المشـترك لمجتمعـاتهن كضـحايا لجـرائم الكراهيـة ضـد العـرب، والمسلمين والأسيويين. كما بـرزت النسـويات العربيـات الأمريكيـات لأول مـرة باعتبارهم منظم أساسي لتحالف "النساء الملونات" في سان فرانسيسكو الذي أنشئ لمواجهـة جـرائم الكراهيـة الملتحفـة بالوطنيـة المعاديـة للمهـاجرين ضـد الأشخاص الذين ينتمون عنصريا لمن أطلق عليهم "الأجانب في الداخل".

٢ - في مقدمتها لكتاب "عندما تتحدث عن الرؤى: النسوية متعددة الثقافات في عصـر القوميـات المتعـددة" (١:١٩٩٨) تجـادل إللا شـوهات بـأن "الحـديث عن الرؤى... يهدف إلى أن تقوم النسويات بإعادة التفكير في الانتماءات المجتمعية، والممارسات الثقافية، باعتبارها ليست معزولة بل متشابكة في علاقـات أخـرى. إنها لا تعلى من شان اهتمـام سياسـي (النزعـة النسـوية) على الآخـر (التعدديـة الثقافيـة). وبالربـط بين المصـطلحين، يـرفض الكتـاب وضـع تراتبيـة للنضـالات المختلفة: الطبقية، أو العنصـرية، أو الوطنيـة، أو الجنسـية، أو تلـك المبنيـة على النوع الاجتماعي.

3 - ينطلق هذا الفصل من مقال جروال وكـابلان "الدراسـات النسـوية الثقافيـة متعدية القومية: تجاوز الماركسية وما بعد - البنيوية، والانقسامات النسـوية، مـع أخذ إطارهما النظري في سياق ثقافي وتاريخي محـدد. أنهمـا يتصـديان في هـذا المقال لسؤال "لماذا نحتاج إلى نظرية للممارسات النسوية متعدية القوميــة؟"، الـذي يبنيـان فيـه على أعمـال سـبيفاك، موضـحين أن عملهـا يـبين الإلحـاح من الزاوية المنهجية على الربط بين قضايا النوع الاجتمـاعي، والاقتصـاد السياسـي، والتقسيم الدولي للعمل".

٤ - نظمت عضوات تضامن المرأة العربية فـرع سـان فرانسيسـكو هـذا الحفـل الموسيقى، وقام موسيقيون عرب محترفون بعزف أغاني أم كلثوم.

5 - إنني أدين لجروال وكابلان (١٩٩٤) لإسـهامهما بتعبـير "السـيطرة المبعـثرة" في مجال العمل الأكاديمي النسوى حول ما بعد الحداثة، وتزايد عولمة الاقتصاد.

6 - آلاركون (١٩٩٨)

7 - بعثة تنمية الإسكان هي هيئة تمولها مدينة سان فرانسيسكو وتقـوم بتطـوير وتوفير إسكان في متناول الجميع في منطقة سان فرانسيسكو.

8 - وبالإضــافة إلى حقيقــة أنــه لم تكن هنــاك "فئــة" منفصــلة لتمثيــل النســاء العربيات الأمريكيات داخل نظام الإحصاء الأمريكي، فإن تعقيدات للتعامل معهن على أساس عنصـرى تفـاقم من وضـعية يمـنى العنصـرية الملتبسـة. ففى خلال عملي الميــداني بين النســاء العربيــات اللاتي يمكن اعتبــارهن "بيض"، عــرفت بعضهن أنفسهن باعتبارهن "بيض"، بينما اعتـبر البعض الآخـر أن لهن هويـة ذات طبيعة عنصرية ك"عربيـات"، و "شـرق أوسـطيات"، أو كنسـاء "ملونـات". وبين أولئك اللاتي كـان لهن وضـع عنصـري ملتبس، تعـدد كـذلك انتمـائهن العنصـري. وحـتى أولئـك اللاتي كن يصـنفن بشـكل واضـح باعتبـارهن لسـن بيضـاوات (أو عربيـات/ شـرق أوسـطيات/ مسـلمات)، فـإنهن أيضـا كن ينظـر إليهن بشـكل

عنصري عبر عمليـات متعـددة، ومتداخلـة، ومتغـيرة، بـل إن البعض كن يعـاملن بشكل عنصري بسبب آرائهن السياسية، أما أولئك اللاتي كن يصنفن كمسلمات، فإن الطابع العنصري هنـا ينبـع من انتمـائهن الـديني بغض النظـر عن العـرق، أو اللون أو الآراء السياسية.

المراجع

Alarcon, Norma (1998). "In the Tracks of the Native Woman." In Living Chicana Theory. Edited by Carla Trujillo.Pp.371-382.Berkely:Third Women Press.

Alarcon, Norma, Caren Kaplan and Minoo Moallem (1999). "Introduction: Between Woman and Nation. "In Between Woman and Nation: Nationalism, Transnationlism Feminism and the State. Edited by Caren Kaplan, Norma Alarcon, and Minoo Moallem. Pp. 1-19. Durham and London: Duke University Press.

Appadurai, Arjun (1996). Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Buescher, Derek T. and Kent A. Ono (1996). "Civilized Colonialism: Pocahontas as Neocolonial Rhetoric." Women's Studies in Communication. 19(2):127-153.

Grewal, Inderpal and Caren Kaplan (1999). "Transnational Feminist Cultural Studies: Beyond the Marxism/ Poststructuralism/ Feminism Divides." In Between Women and Nation. Edited by Caren Kaplan, Norma Alarcon and Minoo Moallem. Pp.349-36. Durham: Duke University Press.

Kaplan, Caren (1998). "Beyond the Pale': Rearticulating U.S. Jewish Whiteness." In Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnationl Age. Edited by Ella Shohat. Pp. 451-485. Cambridge: The MIT Press.

Kaplan, Caren and Inderpal Grewal (1999). "Transnational Feminist Cultural Studies: Beyond the Marxism/ Postculturalism/ Feminism Divides." In Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminism and the State. Edited by Caren Kaplan, Norma Alarcon, and Minoo Moallem. Pp. 349-365.Durham and London: Duke University Press.

Lowe, Lisa (1997). "Work, Immigration, Gender: New Subjects of Cultural Politics." In The Politics of Culture in the Shadow of Capital. Edited by Lisa Lowe and David Lloyd.Pp.354-375.London:Duke University Press.

Lowe, Lisa and David Lloyd (1997). "Introduction." In The Politics of Culture in the Shadow of Capital. Edited by Lisa Lowe and David Lloyd.Pp.1-33.London:Duke University Press.

Naber, Nadine(2000)"Ambiguous Insiders: An Investigation of Arab American Invisibility." Ethnic and Racial Studies. 23(1):37-61.

Ong, Aihwa (1997). "The Gender and Labor Politics of Postmodernity." In The Politics of Culture in the Shadow of Capital. Edited by Lisa Lowe and David Lloyd. Pp.61-98.London:Duke University Press.

Samhan,Helen Hatab (1999). "Quite White Race Classification and the Arab-American Experience. “In Arabs in America: Building a New Future. Edited by Michael W.Suleiman.Pp.209-227i.Philadelphia: Temple University Press.

Sandoval, Chela (1997). "Mestizaje as Method: Feminists- of-Color Challenge the Canon." In Living Chicana Theory. Edited by Carla Trujillo. Pp. 352-370.Berkely:Third Woman Press.

Shohat, Ella (1998). "Introduction." In Talking ‘Visions: Multiculturalism Feminism in a Transnational Age. Edited by Ella Shohat. Pp. 1-64. Cambridge: The MIT Press.

Urla, Jacqueline (1997)."Outlaw Language: Creating Alternative Public Spheres in Basque Free Radio. “In The Politics of Culture in the Shadow of Capital. Edited by Lisa Lowe and David Lloyd. Pp. 280-301.London: Duke University Press:

جدليات المقاومة والتمكين في مشروع
"قالت الراوية"

منى إبراهيم

"قالت الراوية" هو أحد المشروعات التي يتبناها ملتقى المرأة والذاكرة الذي يهتم في المقام الأول بإعادة كتابة التاريخ من منظور النساء من أجل "ملأ الصفحات الفارغة وجعل الصمت يتكلم" (جرين وكان ١٩٨٥ : ١٣). ومن هنا يقوم المشروع على فرضية أنه قد تم إهمال دور النساء في كتابة التاريخ لصالح الرجل، ومن ثم تؤكد هذه الفرضية على أن هذه العملية تؤثر في تشكيل الذاكرة الجمعية والتأكيد على اعتقادات بتفوق الرجال على النساء([1]). ولذا تأتى الحاجة إلى بذل الجهد في تحرى أصول هذه الاعتقادات حيث "إذا تمت معرفة أصول هذه الميول والاعتقادات، يمكن تبنيها أو رفضها أو تعديلها عن وعي... وهذا جانب هام من الصراع من أجل عالم أفضل" (مجموعة الذاكرة الشعبية ٧٩:١٩٩٨). وهذه المقولة تلخص أهداف ملتقى المرأة والذاكرة من إعادة كتابة التاريخ من وجهة نظر النساء.

ومشروع "قالت الرواية" هو أحد أشكال إعادة كتابة التاريخ الشعبي، الحكايات الشعبية وحكايات ألف ليلة وليلة، من وجهة نظر تتميز بالحساسية للنوع الاجتماعي gender - sensitive، وذلك لأنه بالرغم من أن رواية الحكايات كانت دائماً أحد مجالات المرأة، إلا أن نظرة سريعة على مجموعات الحواديت الشعبية وحكايات ألف ليلة وليلة سوف تكشف عن أن هذه الأعمال تقدم نفس الأنماط الشائعة عن النساء في المجتمعات والثقافات العربية. ويمكن إرجاع هذا إلى أن الحكاءات يقمن بتمثيل صور المرأة الشائعة في المجتمعات الذكورية التي ينتمين إليها. وفي محاولة لتعديل هذه الصور النمطية التي تساعد على إبقاء وضع المرأة في المجتمعات العربية كما هو عليه، تم البدء في هذا المشروع الذي يكتب ويعيد كتابة حكايات جديدة تتمتع بقدر من الحساسية للنوع الاجتماعي بهدف دفع الجمهور إلى إعادة التفكير في مدى صحة أنماط النساء في الذاكرة الجمعية للعرب (٢).

صوت خاص بهن:

وقد أثبتت عملية إعادة الكتابة أنها ذات أثر عظيم ليس فقط على مستوى بطلات الحكايات ولكن على مستوى كاتبات الحكايات أيضاً. فقد كانت عملية إعادة كتابة الحكايات هي البداية لبعض الكاتبات في إعادة اكتشاف مناطق خفية في ذواتهن، سواء عن وعي أو بدون وعي منهن، كما عبرت عن ذلك نسمة إدريس في قولها:

> إن إعادة كتابة الحكايات الشعبية من وجهة نظر المرأة هي في حقيقة الأمر تمثل لي عملية إبداعية لاكتشاف وصياغة الذات الأنثوية الدفينة في الأعماق التي ظننت أنها ضاعت في أو اندثرت وبهتت معالمها وسط زحام الذات الجماعية وبالنسبة لي فإن محاولة إعادة كتابة وصياغة "وجهة النظر الأخرى" هي في الواقع تجربة إبحار في دواخل النفس وأعماقها لاستنباط الوجه الآخر غير المرئي أو المعكوس لحقيقة التجربة الإنسانية الفريدة التي تسمى "المرأة".

وبالإضافة إلى بناء الذات الدفينة، تساعد الحكايات في بناء الهوية الاجتماعية أيضا، كما يقول كيفين موراى:

> يتم بناء الهوية الذاتية والاجتماعية عن طريق إيجاد حكايات يمكن حكيها عن الذات..... ففهم الحكاية يحمل معه سياقاً مما يجعله أداة أفضل لتوصيل الخبرة الإنسانية وما يتضمنه هذا من تناقضات... فتلخيص الخبرة في شكل حكاية يمكنها من إدراك المجال بين الذوات المختلفة (1989 : 176- 8)

وتتمتع الحكايات أيضاً بخاصية أنها تعد "شكل بديل فعال للعمل السياسي" (ماتيس ١٩٩٩ : ٦٩)، مما يجعل لها عظيم الأثر على جمهورها من حيث أنها تهز المعتقدات القديمة التي تمسك بها لأزمان طويلة:

> فالحكاية محكمة الحبكة ذات قدرة على إضاءة رؤية للعالم تغير من طريقة الناس في رؤية العالم... حيث يمكن للحكاية أن تكون قوة أكثر تأثيراً من القوة المادية أو التحليل النظري، فالحكي المتقن يدعو المستمع إلى عالمه، وكذا يكون رابطة والتحاماً بين الاثنين. كما يمكن للحكاية أيضاً أن تزيل الغبار عن افتراضات مدفونة في مقولات تبدو محايدة وتتحدى هذه الافتراضات (ماتيس 1999: 79).

وكما يتضح من الاقتباس السابق، فإن الاتجاه السياسي للكاتب يجد أفضل طريقة للتعبير عنه على مستوى المكتوب، أي على مستوى الحكايات: فما لا تجده عضوات مجموعة الحكي في ملتقى المرأة والذاكرة في الحكايات القديمة - وهو أساساً صوت الشخصيات النسائية – تركزن عليه عن وعي في حكاياتهن الجديدة من خلال تقنيات مختلفة أهمها استخدام ضمير المتكلم من قبل الشخصيات النسائية في الحكايات الجديدة بينما يستخدم ضمير الغائب في الحكايات القديمة، واستخدام ضمير المتكلم في السرد يعني، كما يقول عبد الله الغذامي أن المرأة قد أصبحت ذاتا، بل وأصبحت ذاتاً متكلمة، مما يعني تأنيث ضمير المتكلم في اللغة(44).

الحكايات: جوهر الموضوع:

هذا الجزء من الورقة هو محاولة لتحليل الحكايات الجديدة نفسها، ولأن هناك تنوعاً كبيراً في طرق حكي الحكايات وفي مضامينها فإنه قد تم اختيار منهج انتقائي يقوم على استخدام أكثر من منهج كي يناسب الاختلافات بين الحكايات، وهي اختلافات قد لا تسمح بتطبيق نفس النظرية عليها جميعاً. وأول هذه المناهج هو النسوية الثقافية والتي تدعو إلى أن "الأنوثة هي أكثر أشكال السلوك الإنساني قرباً إلى النفس" حسب تعريف أولينبرج ومور في كتابهما سوسيولوجيا النساء (١٩٩٨ : ٢٤) وذلك كرد فعل لوضع المرأة في موضع هامشي في التيار الثقافي السائد عن طريق إضفاء الكثير من الأهمية على الطبيعة كمقابل للثقافة في التيار السائد وإضفاء أهمية على قرب المرأة من الطبيعة كمقابل لأهمية الرجل في الثقافة. ولذا ينحى هذا المنهج منحى يعلي من شأن كل ما هو أنثوي بصفته الأقرب إلى الطبيعة وإلى فطرة الإنسان بصفة عامة (جامبل: 304 ـ 5). وحكاية "عين الحياة" هي حكاية جديدة كتبت من هذا المنظور، وفيها يقوم الوزير بحبك مؤامرة ضد ابن الملك وولي عهده حيث يستدرجه إلى الصحراء ويطلب منه أن يشرب من عين ماء، يحول ماؤها الرجل إلى امرأة. ولجهله بهذه المعلومة يشرب ابن الملك من العين وبعدها مباشرة يرى العالم حوله في ضوء جديد: فرمل الصحراء يصبح له جمال الذهب وماء العين يصبح فضة خالصة بل ويشعر بحب ورقة يملأن قلبه على غير سابق عهد بهما. وتفسر الحكاية كل هذا في سياقها على أنه نتيجة لتحوله إلى امرأة، بل وعندما يرجع - على غير رضاه - إلى ذاته الطبيعية كرجل إرضاءاً لوالده الذي

يعول عليه ليرث ملكه، تتم مكافأته على كونه قد مر بتجربة أن يكون امرأة رقيقة وطيبة القلب بأن يتزوج الأميرة الجميلة التي رفضت كل الخطاب الآخرين لكونهم خشنين وقساة القلوب " كما هي عادة الرجال".

وبهذا يبدو أن الحكاية تقدم أحد أشكال المقاومة لنمط المرأة التي تقدم دائماً في مرتبة أدنى من الرجل، وهو ما يتم التركيز عليه في كل من الحكاية القديمة والجديدة على حد سواء في خطة الوزير التي تحول ولى العهد إلى امرأة وما يصاحب هذا من بكاء وعويل في الحكاية القديمة وتأتي المقاومة في هذا السياق في شكل إضفاء نوع نادر من التوحد مع الطبيعة الأم على المرأة في محاولة لإثبات أن الأنوثة هي أصل الوجود، وتدعم هذه الفكرة باستخدام الفعل "يعود" بدلاً من "يتحول" في الرجوع إلى التغير الذي يحدث لولي العهد عند شربة من العين، فهذا الشاب "يعود امرأة" وليس يتحول إلى امرأة (قالت الراوية ١٩٩٩ : ٩٤). ولكن هذه الحكاية في محاولاتها لمقاومة النمط السائد للمرأة قد قدمت نمطاً آخر يتسم بالمثالية التي تبتعد بالمرأة تماما عن الصور الواقعية للإنسان بخيره وشره وتضعها في مصاف الملائكة حيث هي خير دائم وشامل، مما يؤدي أيضا إلى نوع آخر من تهميش المرأة، فهي تنتمي إلى عالم الطبيعة والكائنات الطبيعية بينما الرجل مازال مسيطرا على عالم الواقع الاجتماعي. كما أن هذا المنهج، بالإضافة إلى الحكاية التي تمثله، يحتوي على قدر كبير من الجوهرية essentialism، أي على ادعاء أن المرأة خير في جوهرها وأنها متفوقة بطبيعتها على الرجل دون إبداء أية أسباب لهذا التفوق، مما يعد نوع من التطرف في تمجيد الأنثوي يماثل التطرف في تمجيد الذكوري، كما أنه يقدم صورة للنساء كفئات متجانسة لا توجد بينها اختلافات مما يؤكد فكرة التنميط والجوهرية التي تنطوي عليها المصطلحات التقليدية السائدة مثل "أدب المرأة" و "مشاعر المرأة". فالحكاية لا تقدم مبرراً كافياً للتحول المفاجئ في شخصية ابن الملك بمجرد تحوله إلى امرأة ولا إلى رؤيته الجديدة لجمال الطبيعة الذي لم يكن له أن يراه وهو رجل.

ومن الحكايات الأخرى التي تؤكد فكرة تفوق الأنوثة هي حكاية "المرأة والصورة"، وهي قصة من وحي حكايات ألف ليلة وليلة، وفيها تعيش مجموعة من النساء المثقفات في نوع من اليوتوبيا الأنثوية تسمى بقصر الفنون والعلوم، يثير فيها جمال القصر وساكناته غيرة أحد الصياغ الذي يقرر أن يترك بلده ويرحل إلى البلد الذي يوجد به قصر الفنون والعلوم لكي يتمتع بجمال القصر وساكناته: بناء على وصف صديقه العطار لهن، والذي يشارك الصائغ نفس المشاعر السلبية تجاه نساء القصر.

ولأن ساكنات القصر يجهلن ما يملأ قلب هذا الرجل من حقد عليهن، يخدعن بسهولة في عذر الرجل من زيارة القصر وهو التمتع برؤية ما فيه من صور جميلة. ولكن شر الرجل لا يمكنه من أن يستمر في كذبته طويلاً، حيث يهم سريعاً بالتحرش بالفنانة التي تبرعت بالتجول معه في القصر، في محاولة لاغتصابها. وفي غمرة غضبه من طرد ساكنات القصر له بعد تحرشه بصديقتهم، يذهب الرجل الشرير إلى الحاكم ليخبره عن الساحرات اللاتي تسكن القصر وشرهن الذي يهدد أمن البلاد.

وكما يبدو، تؤكد هذه الحكاية أحد مزاعم النسوية الثقافية وهو التفوق الأخلاقي للنساء على الرجال، فشر الرجال في الحكاية هو شر ذكوري دفين - حيث لم يتم تقديم سبب آخر في الحكاية يدفع إلى إيذاء النساء المسالمات اللائي يتمثل

خطأهن الوحيد في طيبتهن وكرمهن اللذان يدفعاهن إلى السماح لهذين الرجلين الشريرين بدخول قصرهن.

وبذا تقدم حكاية "المرأة والصورة"، الجزء الثاني من ثنائية المرأة - القديسة / الرجل - الشيطان، وهو الجزء الخاص بالشر الكامن وغير المبرر في الذكوري، وهذا بالطبع نوع آخر من أنواع المقاومة التي تقوم على تحقير الآخر من أجل إعلاء الذات وبالتالي تقع التسوية الثقافية في نفس فح ثنائية الذكوري - الأنثوى بل وتتطرف في تطبيقها.

والنظرية الثانية التي يمكن تطبيقها على بعض حكايات مشروع "قالت الراوية" هي نظرية أدوار النوع وبمقتضاها تحدد أدوار اجتماعية وثقافية واقتصادية لكل من الرجل والمرأة، يجب على كل منهما الالتزام بها وعدم الخروج عن إطارها وتقوم الحكايات التي كتبت من منظور نظرية أدوار النوع في معظمها بتحدى النظرية والتمرد على الأدوار المحددة للمرأة ([3])، ففي حكاية و"سكتت شهرزاد"، على سبيل المثال، والمأخوذة عن القصة الإطار لحكايات الف ليلة وليلة، يتم تقديم شهرزاد وشهريار في لحظة شديدة الحميمية تنتهى بتمكين شهرزاد وسيطرتها على الموقف بكامله. فالقصة تقدم شهريار وهو لا يقوى على فعل الحب مع شهر زاد وهو ما تفسيره هي على أنه طريقة يحاول بها الإبقاء على حياتها، إذا ما أخذنا في الاعتبار أنه عادة ما يقتل عرائسه بعد فعل الحب معهن. ولكن بعد أن تتأكد شهرزاد من حب شهريار لها، تحاول إغواءه وتنجح أخيرا في محاولتها، وعندها فقط تكتشف سر شهريار الحقيقي والذي دفعه لقتل كل هؤلاء النساء وهو العلة. ولكن رد فعل شهرزاد لاكتشاف السر لا يكون الاحتقار والاشمئزاز، كما توقع شهريار، بسبب تبنيه للدور المنوط به في المجتمع الأبوي والذي يؤكد بشدة على كفاءة الرجل الجنسية التي يصبح بدونها مثار سخرية واستهزاء، مما يثبت أن كلا من الرجل والمرأة "حبيس لنوعه، بالرغم من اختلاف الطرق ولكن اعتمادها كل على الأخرى في نفس الوقت فكون الرجال يظهرون (في كثير من الحالات) كحامين، أو على الأقل قائمين على الكل الاجتماعي، لا يجب أن يعمينا عن كونهم أيضاً محكومين بقواعد النوع" (فلاكس ١٩٩٠: ٤٥).

فبكل قدرتها على الحب والتفهم، تظهر شهرزاد التعاطف مع أزمة شهريار وتحتضنه وتعده أن " كل شئ سيكون على ما يرام " (قالت الراوية: ١١٧). وهذا التعاطف والتفهم هو الذي يمنح شهرزاد اليد العليا في هذه العلاقة ومن ثم فإن تمكين شهرزاد، على عكس تمكين شهريار، لا ينبع من الطغيان والقوة الجسدية، مما يشير إلى أن التغير في علاقات القوى لا يعني بالضرورة أن تتبنى المرأة مفاهيم ذكورية عن القوة.

أما حكاية "راجل صنع مرة" فهي مثال جيد على ما تسمية هنريتا مور "احتلال مساحة الآخرين" (٨٣) حيث تقوم الزعيمة مايسة بدور عادة ما يكون منوطاً بالرجال وهو دور الفدائية المحاربة، بل وتقوم بدور الزعامة في هذا الدور حيث ترأس جماعة الفدائيين الذين يقومون بعمليات تصفية الجواسيس والخائنين، وعلى يديها يصبح محمد العريان بطلاً يتجاهل مشاكله الشخصية لصالح قضايا الوطن.

وكثيراً مايدين البعض انخراط المرأة في أعمال الحرب وغيرها من الأنشطة العنيفة المقصورة على الرجال باعتبار أن للمرأة قوة اجتماعية في أدوارها النمطية التي تتفق مع طبيعتها، وبالتالي لا يجب عليها اقتحام مجالات الرجل ويقوم انتقاد هذا الاعتقاد على أساسي ضرورة بذل الجهد من أجل "إعادة

التفكير في كل التقسيمات التي يتم استخدامها في دراسة الأدوار القائمة على النوع من أجل أن نخلص أنفسنا من ثنائيات الماضي التي تقول بأن العلاقات بين الرجل والمرأة هي علاقات انفصال وتضاد، ودائماً، في التحليل الأخير، يقوم هذا الانفصال والتضاد على الطبيعة الخاصة بكل جنس (بانتل ١٩٨٤ : ٧٤).

وهكذا يمثل تحدى الدور النمطي في "راجل صنع مرة طريقة لكل من المقاومة والتمكين فتجاح الزعيمة مايسة في الأعمال الفدائية يقاوم فكرة المجتمع عن المرأة بعجزها عن القيام بأدوار بعينها، أما قيامها بزعامة الرجال والإصلاح من شأن محمد العريان، بطل الحكاية، فهما وسيلة لتمكين المرأة حيث تبين قدرتها على القيام بكل أعمال الرجال ومنها حماية الجماعة والدفاع عنها بل وتزعم الرجال في هذا الشأن أيضاً مما يجعل دورها في مثل أهمية دور الرجال إن لم يكن أهم.

أما النظرية الثالثة التي يتناولها هذا البحث فهي نظرية النص الخفي والنص المعلن الذي قدمها جميس سكوت في كتابه الهيمنة وفنون المقاومة (4) وفيه يقدم شرحاً وافياً لخطابات القوى بين التابع والمهيمن، وأول الحكايات التي يمكن تطبيق هذه النظرية عليها هي "هما سموها إيه؟" ففي هذه الحكاية، يتم عرض أكثر الأفكار شيوعاً حول جسد المرأة من أجل مقاومة وتغيير هذه الأفكار. فهيلانة، بطلة الحكاية، تتعرض لكل ما تتعرض له زميلاتها من الفتيات من عمليات طويلة ومعقدة من أجل إعدادها للزواج، رغم كونها أميرة وابنة وحيدة لأبويها، ويأتي دور أبيها في هذا الإعداد في شكل يؤكد على الأيدلوجيا التي تقول بأن "النساء" هدايا يتبادلها الرجال فيما بينهم... فليست لديهن قوة تذكر أو تأثير في نظام يسيطر عليه الرجال ويعمل لصالحهم، فالرجال، وهذا ما لا يتأتي للنساء، يمتلكون القدرة على تحديد قيمة النساء في التبادل وعلى تحديد المعاني الخاصة بهن. " (جرين وكان ١٩٩٨: ٧)، وطريقة الأب في الحكاية في رفع قيمة الهدية، أي ابنته، هي التأكد من أن جسدها مغطى تماماً "جنس الرجال ما يصحش يشوف لا كثير ولا قليل: لو تلبس ثوب طويل يكشفه ولو كشف توبها عن مفاتن جسمها غطى اللي انكشف بتوب تاني" (قالت الراوية ١٩٩٩ : 49)، وهو بذلك يتبنى الأيدولوجية النمطية التي تنادي بأن "الجنسانية الأنثوية خطيرة وجبارة، مما يتطلب من الرجال عمل سيطرة شديدة عليها" (جرين وكان ١٩٩٨: 6).

أما هيلانة، فهي تبدو وكأنها تتبنى النص المعلن عن طريق طاعة والدها بأن تلبس ما يريده وأن تتزوج الرجل الذي اختاره لها (فلا يرد في الحكاية إشارة إلى سؤالها عما إذا كانت توافق على هذا الزواج أم لا)، ومع ذلك، نرى هيلانة في جولتها المنفردة في حديقة القصر تتساءل حول معنى اسمها وهويتها الحقيقية، وهو ما يمكن أن يمثل نص سكوت الخفي، ففي هذه الجولات، تردد هيلانة بينها وبين نفسها:

أنا هيلانة

هي لا أنا

أنا لا هي

في رفض لهويتها المعلنة، ولكن النص الخفى يتحول إلى نص معلن في ليلة الزفاف عندما تفاجئ هيلانة الجميع بعدم ارتداء الثوب الغالي أو عمل تسريحة الأميرات وبمواجهة عريسها بقولها : "أنا هيلانة / اسمى لست أنا" (قالت الراوية

١٩٩٩: ١٥٠). وفي هذه الحالة يتحول جسد هيلانة من مجـرد سـلعة إلى طريقـة للتعرف على الذات وتميزها.

وحكاية " صفية المخفية " هي حكايـة أخـرى يتحـول فيهـا النص الخفى إلى نص معلن، ومن المفارقات أن صـفية، بطلـة الحكايـة، هي بطبعهـا شخصـية ثانويـة، فهي الشخصـية الـتي تلعب الأدوار الثانويــة مثـل دور المربيــة أو الخادمــة أو الوسيطة في الحكايات الشعبية وفي حكايات ألف ليلة وليلة وهي عادة ما تكون امرأة عجوز بدون اسـم، لا يتم السـماح لهـا على الإطلاق بفرصـة للتعليـق على دورها في الحكاية. ولهذا يمكن اعتبار أدائها الصامت لمهامها نصـاً خفيـاً، خاصـة إذا أخذنا في الاعتبار تفجير مشاعرها في هذه الحكايـة، ففي "صـفية المخفيـة" تمتلك صفية اسماً وموقفاً محدداً يتمثل في غضبها وتمردها على صمتها السابق.

وتمثـل كـل من "همـا سـموها إيـه؟" و"صـفية المخفيـة" شـكلين من أشـكال المقاومة ضد التبعية الاجتماعيـة للمـرأة في مجتمـع أبـوى، فالمقاومـة في كلتـا الحكايتين لا تتوقف عنـد وجـود نص خفي للشخصـيات النسـائية تعـبر فيـه هـذه الشخصيات عن عـدم رضـاها عن الوضـع الحـالي، بـل أن التعبـير عن المقاومـة واضح ومعلن، ولكن لا يتم تصعيد هذه المقاومة لتصبح تمكينـاً، وبالتـالي لا يتـأتى لنا أن نعرف ماذا يحدث كنتيجـة لتحويـل كـل من الشخصـيتين نصـها الخفى إلى نص معلن.

أما "ست العقل والكمـال" فهي حكايـة يظهـر فيهـا النص الخفى فقـط، فسـت العقل والكمال - الشخصية الرئيسـية في الحكايـة الجديـدة - لا تحيـد عن الـدور المنوط بها في الحكاية القديمـة، فهي تقبـل الـزواج من ابن الملـك رغم علمهـا بأنه يريدها لجمالها فقـط، وبـذلك لا تتمـرد على الخـط الرئيسـي في الحكايـات الشعبية الشائعة كما تصفه غراء مهنا في كتابها أدب الحكاية الشعبية: "في هذه الزيجات الناتجـة عن حب - فـإن دور المـرأة يكـون سـلبياً إذا مـا قارنـاه بالـدور الإيجابي أو الديناميكي للبطل، فهو يقع في حب البطلة - لأنها جميلة، وهي رمــز الكمال، فعليه إذا أن يثبت بأفعاله أنه جدير بها، وهو تصـرف مختلـف تمامـاً عن البطلة التي تقبل - بسلبية - حبه لها" (66).

ويقدم النص الخفي في هذه الحكاية عن طريق إعطاء البطلة صـوتاً يمكنهـا بـه التعبـير عن وجهـة نظرهـا في الرجـال، فالحكايـة مرويـة بضـمير المتكلم الـذي تستخدمه البطلة نفسها، وفي هذا تمكين للمـرأة كمـا يقـول عبداللـه الغـذامي: "كتابة المرأة عن الرجل معناه إنهاء تاريخ مديد من الوصاية والأبوة والسلطوية، وهي قضـاء على الفحولـة وسـلطان الفحـل، لأنهـا تقتضـي تحويـل الفاعـل إلى مفعول به لكي يكون الكاتب مكتوباً ويكـون سـيد اللغـة مجـرد مجـاز لغـوي في خطاب مؤنث" (١٩٩٦ : ١٨٩).

وبالإضافة إلى إعطاء البطلة صوت من خلال استخدام ضـمير المتكلم، تسـتخدم الكاتبـة المفارقـة والسـخرية كوسـائل لكـل من المقاومـة والتمكين في إطـار الخطاب المهيمن:

إذا لم يسـتطع الإنسـان أن يقـاوم عن طريـق وضـع نفسـه خـارج الهياكـل والخطابات المهيمنة، يمكنه مع ذلك أن يضع نفسه في مكان ليس مكانه داخلها. فيمكن للأفراد أن يرفضوا تشكيل النوع كما هو موجود، فيتنـاولوا هـذا التشـكيل بطريقة ساخرة وملتوية، ويمكنهم الرجوع لهذا التشكيل بلا نهايـة ولكن لتحقيـق هدف عكسى ومناوئ (مور ١٩٩٤ : ٨٢).

فهنا تقاوم ست العقل والكمـال تشـيأها من قبـل عريسـها ومن قبـل المجتمـع ككل عن طريق السخرية من حماقة ابن الملك سراً، كما تضع أيضا خطة طويلة الأمد لاستغلال هذه الحماقة لصالحها، فنص ست العقل والكمـال المعلن والـذي يتمثل في الخضوع للقواعد الاجتماعيـة المتمثلـة في الـزواج من زوج غـنى، ذى مركز اجتماعى مرموق بصرف النظر عن العواطف، يخفى وراءه - حسب النص المخفى - طريقة لاسـتغلال "حب" زوج المسـتقبل لهـا للحصـول على السـلطة بصفة عامة، والسلطة السياسـية بصـفة خاصـة: فنيـة سـت العقـل والكمـال أن تصبح ملكة قوية لن يمكنها هي فقط ولكنه سيمكن غيرها من النساء عن طريق تعيينهن في مناصب هامة في المملكة (صفحة ١٤٤ - ٧).

وإن كنا نلمح في هذا العرض تبني بعض القصص لبعض النظريات النسوية الـتي قد تتسم بالتطرف وخاصة في بداية مشروع "قالت الراوية" مما يمكن إرجاعــه إلى تعرض الكاتبات للاستفزاز نتيجة لقرائتهن لعدد ضخم من النصوص القديمــة التي تقدم صورا ظالمة ونمطيـة للمـرأة ربمـا للمـرة الأولى في حيـاة بعضـهن، وحماسهن الشديد لتغيير هذه الصور النمطية والقضاء عليها، ولكن بقية القصص تمثل تطورا ملحوظا في كتابات الجماعة يتمثـل في الـوعي بنقـاط الضـعف في بعض اتجاهات النسوية التي تبرز في بعض الحكايات الجديـدة، رغم عـدم تعمـد الكاتبات تبني هذه الاتجاهـات في بعض الأحيـان. يتضـح من هـذا التحليـل لبعض الحكايات الجديدة في كتاب قالت الراوية أن الحكايـات الـتي كتبتهـا المجموعـة في ملتقى المرأة والذاكرة تتناول سياسات المقاومة التي يمكن بهـا للنسـاء أن يفككن الأنماط السائدة للمـرأة في مجتمـع ذكـوري كخطـوة هامـة على طريـق تمكين المرأة وتوليها الأدوار التي طالما استحقتها ولم يمكنها توليها.

الهوامش

1 - يوجد تحليل لهذه الظاهرة في مقال سيلفيا فاند كاستيل - سـويتزر ودانييـل فالندمير، المصادر الشفوية لتاريخ النساء (٤٥ - ٤٦).

٢ - من أجل شرح واف لأهـداف مشـروع الحكي وإعـادة الحكي، انظـر مقدمـة هالة كمال. كتاب قالت الراوية، ص 7- 10.

3 - من أجل تحليل وافي للأنواع المختلفة لسيسـولوجيا أدوار النـوع، انظـر جين أولينج وهيلين مور ص 11- 12.

4 - يوجد عرض كامل لكتاب سكوت في هذا العدد من طيبة.

المراجع

سارة جاميـل (تحريـر) (٢٠٠٠). النسـوية ومـا بعـد النسـوية، القـاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

عبد الله الغذامي (١٩٩٦، طبعـة ثانيـة ١٩٩٧). المـراة واللغـة. بـيروت : المركـز الثقافي العربي.

هالة كمال (تحرير) (١٩٩٩). قالت الراوية: حكايـات من وجهـة نظـر المـراة من وحي نصوص شعبية عربية. القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة.

غراء حسين مهنا، ادب الحكاية الشـعبية. القـاهرة : الشـركة المصـرية العالميـة للنشر - لونجمان.

مجموعة قراءة وكتابة حكايات ملتقى المـرأة والـذاكرة (١٩٩٩). قـالت الراويـة: حكايات من وجهة من وحي نصوص شعبية عربية نظر المـرأة، القـاهرة : ملتقى المرأة والذاكرة.

Flax. Jan (1990) "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory," in Linda J. Nicholson (ed.) Feminism/ Postmodernism. London and New York: Routledge.

Greene. Gayle and Coppelia Kahn (1985)"Feminist Scholarship and the Social Construction of Women, "in Gayle Greene and Coppelia Kahn (eds) Making a Difference: Feminist Literary Criticism. London and New York: Routeledge.

Matthes, Melissa (1999) "Shahrazad's Sisters: Storytelling and Politics in the Memoirs of Mernissi, El Saadawi and Ashrawi."Alif19:68-96.

Moore, Henrietta L. (1994) A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender. Cambridge and Oxford: Polity Press.

Murray, Kevin (1898) "The Construction of identity in the Narratives of Romance and Comedy, "in John Shotter and Kenneth J. Gergen (eds.) Texts of Identity. London and New York: SAGE Publications.

Ollenburger, Jane C. and Helen A. Moore (1998) A Sociology of Women: The Intersection of Patriarchy, Capitalism, and Colonization. New Jersey: Prentice Hall.

Popular Memory Group (1998) "Popular Memory: Theory, Politics, Method," in Robert Perks and Alistair Thomson (eds.) The History Reader. London and New York: Routledge.

Scott, James C. (1990) "Behind the Official Story," in James C. Scott, Domination and the Arts of Resistance. Yale University Press.

Vandecasteele-Shweitzer, Sylvie and Daniele Voldman (1984; rpt. 1992) "The Oral Sources for Women's History," in Michelle Perrot(ed.)Writing Women's History. Oxford and Cambridge: Blackwell.

السيطرة وفنون المقاومة: النصوص الخفية *

عرض: رحاب القبطان

يتناول جيمس سكوت في كتابه "السيطرة وفنون المقاومة: النصوص الخفية" موضوعا هاما يتصل بالكثير من فروع الدراسات الحيوية مثل نظريات الأنا والآخر، وما بعد الاستعمار، والعناصر التي تتواجد في العلاقات بين الأطراف الخاضعة والأطراف المهيمنة، ويعرض سكوت في هذا الكتاب دراسة مستفيضة عن علاقات القوى، والتي أرساها - كما يقول في تصديره للكتاب - بعد تحليل للتحيز الطبقي في قرية في شبه جزيرة الملايو، فيقول سكوت أن التناقضات التي تحكم مختلف الطبقات هناك كانت شديدة الوضوح، فكان يبدو وكأن "الفقراء ينشدون لحنا واحدا في وجود الأثرياء، وينشدون لحنا آخر مختلفا تماما عند تواجدهم وسط الفقراء"، ويضيف سكوت أنه عندما كان يقوم بدراسة الحديث الذي يستخدمه سكان شبه جزيرة الملايو، وجد أنه كان يفعل الشيء نفسه في وجود من لهم سلطة عليه (ص ix).

ويؤكد سكوت أن موضوع الكتاب ليس جديدا، فلقد تناوله الكثيرون بالدراسة والتحليل، ولكنه يحاول أن يتخذ من هذا الموضوع ما يمكن أن يلقي بعض الضوء على مفاهيم هامة، وخاصة: الهيمنة والقوة والمقاومة والخضوع. وهو لا يكتفى بالسلوك المتوقع الذي يحكم علاقات السيد والعبد مثلا. فهو يقول أن السلوك العنيف الذي يحدث بالفعل مثل الضرب المبرح أو التحرش والاعتداء الجنسي أو تعمد الإذلال العلني ليس كافيا لتعريف علاقة القوى. فمجرد اليقين الذي يشعر به الطرف التابع بأن هذا السلوك يمكن أن يحدث في أي وقت يسيطر على العلاقة أكثر من حدوث هذا السلوك بالفعل. لذلك فسكوت يركز على الجوانب النفسية والاجتماعية لعلاقات القوى أكثر مما يحلل ما يحدث من أفعال صريحة وواضحة. وفيما يلى عرضا لأهم ما جاء في كتاب جيمس سكوت السيطرة وفنون المقاومة: النصوص الخفية.

يقتبس سكوت من إستيان دي لا بونيه في كتابه الحديث عن العبودية الطوعية:

> ينظر الطاغية إلى من حوله وهم يحاولون استجداء رضائه بأي شكل. لذلك، فهو يرى أنه ليس عليهم فقط أن ينصاعوا لما يأمر به، بل يجب عليهم أن يفكروا بما يسمح لهم فقط بالتفكير فيه. ويجب عليهم دائما - كي يكتسبوا رضاءه أن يتوقعوا الشئ الذي سوف يقوم بالتفكير فيه. فليس كافيا أن يطيعونه. يجب أيضا أن يعملوا على إدخال السرور إلى قلبه. بل يجب أن يضايقوا ويعذبوا ويقتلوا أنفسهم في خدمته. (...) ويجب أن يلاحظوا بعناية كلماته ونبرات صوته وإيماءاته (ص 1).

ويشير سكوت هنا إلى النفاق الاجتماعي الذي يجب علينا ممارسته، والذي يعتبره إخلالا بمبدأ "قول الحقيقة حتى في وجود الطرف الأقوى" (Speak truth to power)، وهي أصبحت عبارة مثالية بدرجة يستحيل تحقيقها حتى في أكثر المجتمعات ديمقراطية.

ولكن سكوت لا يعني بهذا السلوك بقدر ما يهتم بالكوادر العامة التي فرضت على العلاقات البشرية بشكل عام على مر التاريخ، والتي تتسم بوجود صراعات قوى مثل تلك الموجودة في علاقة الموظف برئيسه في العمل، والمستأجر بصاحب العقار، والعبد بسيده فما تتسم به هذه العلاقات هي حتمية وضرورة إبقائها في إطار من الخضوع والسيطرة للحفاظ على شكلها الظاهر للمجتمع بأسلوب جلي بحيث لا يستطيع أحد أن يتخطى حدودها. فهي معرفة من خلال

النص الصريح (Public Transcript) بمعنى ما هو واضح للطـرف الأقـوى في العلاقة، وهو ما يختلف عما يقال في النص الخفى (Hidden Transcript).

ويضرب المؤلف مثالا على ما يعنيه بـالنص الخفي. فيشـير إلى مـا كتبتـه مـارى تشتنات عندما لاحظت السكوت التام الذي كان يسيطر على العبيد الذين كـانت تمتلكهم عندما كانت تأتيهم أخبار عن الحرب الأهليـة الأمريكيـة. فتقـول: "كـانوا يتجولون بأقنعتهم السوداء دون أن تبدو عليهم أيـة بـادرة تعـبر عن مشـاعرهم" (ص٣). ويتخذ سكوت هذا المثال ليؤكـد أنـه ليس من المبالغـة أن يقـوم بتعميم هذا المثال على جميع أنواع علاقات القوى. فكلما اتسعت الفجوة بين المسيطر والتابع، كلما اتخذت الكلمات المنطوقة شكلا طقسـيا (ritualistic) ومقـولب (stereotyped) أي أنه كلما كانت القوة المسيطرة أكثر شراسة وتهديـدا، كلمـا ازدادت الأقنعة سمكا.

ويضرب سكوت أمثلة أخرى من بعض الأعمال الأدبيـة، فيشـير إلى مقـال "قتـل الفيل" الذي كتبه جورج أورويـل أثنـاء عملـه في قـوة الشـرطة في بورمـا أثنـاء فترة الاستعمار في العشرينات. وكان فيل قـد قـام بحـل وثاقـه وانطلـق غاضـبا وسط الناس. ووقف أورويل شاهرا سلاحه ومراقبا للفيل حـتى يسـتعيد هـدوءه، وكان هناك الآلاف من سكان بورمـا يقفـون خلـف أوريـل لمشـاهدة مـا يحـدث. ويقول أورويل هنا:

> وفجأة أدركت أنه يجب على أن أقوم بإطلاق النار على الفيل، يتوقع الناس منى أن أفعل ذلك ويجب على أن أطيع، لقد كنت أشعر بإرادة آلاف الناس تدفعني إلى الأمام دون مقاومة منى، وفي هذه اللحظة، عندما كنت واقفا أحمل بندقيتي في يدى، أدركت عدم الجدوى من سيطرة الرجل الأبيض على الشرق. فهاأنذا : الرجل الأبيض حاملا بندقيته وواقفا أمام جمع من المواطنين العزل - وأتظاهر بأنني البطل في هذه المسرحية. ولكنني في الواقع لم أكن أكثر من دمية سخيفة تحركها إرادة هذه الوجوه الصفراء في الخلف، وأدركت عندئذ أنه عندما يتحول الرجل الأبيض إلى طاغية. فإنه يخسر حريته. (...) فهو يرتدي قناعا ينمو وجهه تحته حتى يصير الوجه والقناع واحدا. (ص 10 - 11)

ويشير سكوت إلى نقطة غايـة في الأهميـة وهي أن الأداء التمـثيلي الـذي يتحتم على التابع فعله يقابله أداء تمثيلي آخر من الطـرف الأقـوى للعلاقـة، حيث يجب على الطرف الأقوى أن يظهر نفسه أمام الطرف التابع في صورة تحمل صفات السيادة والغطرسة والتعجرف حتى تكون قابلة للتصديق، فعنـدما يتخطى العبـد حدوده أو يخرج عن النص، فإنه يقـوم بمخـاطرة يمكن أن تنتهى بضـرب مـبرح. أما أورويل، فهو إن فعـل ذلـك، قـام بمخـاطرة يمكن أن تنتهى بسـخرية سـكان القرية من "الرجل الأبيض".

ويحاول سكوت أن يقوم بتعريف النص الصريح، فيتساءل: كيف يتكـون؟ ولمـاذا يعـد هامـا في إظهـار الـولاء والاحـترام للطـرف الأقـوى في العلاقـة؟ ومن هـو الجمهور الموجه إليه هذا الأداء التمثيلي؟ وهو يبسـط تعريـف النص الصـريح في أنه انعكاس للصورة الذاتية للطرف الأقوى في العلاقة. فهي الصورة الـتي يحب أن يرى الطرف الأقوى نفسه في شكلها السيادي، ويحـدد سـكوت أربعـة أنـواع من الخطاب السياسي (Political discourse) التي توجـد في النص الصـريح للمجموعات التابعة:

- النوع الأول:

وهو النوع الذي يتخذ شكل الصورة الذاتية للطرف الأقوى في العلاقة، ولكنه يسمح في الوقت نفسه بوجود نوع من الصراع السياسي بسبب وجود بعض التنازلات. فمثلا، كان مفروضا على من يمتلك العبيد في الجنوب الأمريكي قبل وقوع الحرب الأهلية توفير المأكل والملبس والمأوى لهم، وقد خلقت هذه المطالب مساحة أدت إلى إمكانية مطالبة البعض بحقوقهم في الحصول على طعام أو ماوى أفضل أو السماح لهم بالذهاب لأداء الصلوات الخاصة بهم.

- النوع الثاني:

يرتبط النوع الثاني بعكس الصورة التي يقدمها النص الصريح، وهو ما نجده في الأحاديث التي تظهر الطرف التابع وراء الكواليس مثل أحاديث العبيد أثناء غياب السيد حيث يتبادلون عبارات الغضب والوعيد والتهديد بالانتقام، وهو ما لا يظهر في النص الصريح إلا نادرا جدا.

- النوع الثالث:

يتمثل في العناصر التي تحمل أكثر من معنى في النص الصريح ومنها : الأغاني والنكات والطقوس التي يمارسها الطرف التابع. وتعكس هذه العناصر روح التمرد والانتقام التي تستتر خلف النص الصريح.

- النوع الرابع:

هو النوع النادر من النص الصريح الذي تتسرب إليه عناصر من النص الخفي، ففى لحظات نادرة الحدوث، يقوم الطرف التابع بالتعبير عن مشاعر الغضب والرغبة في الانتقام في النص الصريح. وهي لحظات قصيرة ومؤقتة غالبا ما تنتهى بممارسات عنيفة ضد من يتفوه بها.

ويشير سكوت إلى السياسة التحتية للمجموعات التابعة وهو يعني بذلك العبارات أو الإشارات التي تظهر في النص الصريح وتتم عن عناصر مقاومة للطرف الأقوى. فيرى مثلا أن مظاهر الإذعان والاحترام (Deference) يمكن تقسيمها في إطار نموذج طبقى (pattern of stratification) حيث تحتل الفئة التي تقوم بإصدار الأوامر فقط أعلى هذا النموذج، بينما تبقى الفئة التي تقوم بتنفيذ الأوامر ولا تقوى على إصدارها في قاع النموذج. ومن هنا يؤكد المؤلف أنه في ظل هذا النظام، فإنه من الخطأ الجسيم أن نقوم بإصدار الأحكام على الأشخاص لمجرد قيامهم بفعل ينم عن الإذعان والاحترام. ففي رأيه أن هذه الحركات كالايماءات مثلا أو استخدام ألقاب التعظيم أثناء الحديث مع الطرف الأقوى لا تدل على الإذعان الفعلى له، فهذه الحركات تتم بطريقة أوتوماتيكية طقسية يمكن أن يكون مصدرها تفكير مسبق للنتائج التي سوف يترتب عليها الإتيان بهذه الحركات. لذلك، فسكوت يؤمن بأنه من بالغ الصعوبة أن نقوم بدراسة النص الصريح الذي يتضمن حركات أو كلمات تدل على الإذعان في ظل الوجود المستمر للطرف الأقوى. ويضرب على ذلك مثالا عندما يشير إلى تلاميذ المدرسة عندما يظهرون الاحترام ويتسم سلوكهم بالأدب والهدوء أثناء وجود المعلم ويقارن ذلك بحالة الهرج والمرج التي تعم الفصل عند خروج المعلم أو أثناء خروج التلاميذ من المدرسة. فيدل هذا السلوك على وجود نص خفى لا يظهر إلا باختفاء الطرف الأقوى في العلاقة.

ومن هنا، يبدأ المؤلف في النظر إلى النص الصريح كأداة هامة لاستمرارية علاقات القوى. فبدون ممارسة السيد للحقوق التي يمنحها لنفسه في رئاسة الآخرين ومعاقبتهم، لن تتوفر للعلاقة العوامل الأساسية لوجودها، وبالتالي، لن

نتمكن من رؤيــة النص الصــريح بوضــوح. لــذلك، يــرى ســكوت أن الإشــارات والانحناءات الدالة على الإذعان والاحـترام مـا هي إلا أدوات يلجـأ إليهـا الطـرف التابع للحفاظ على الشكل المقولب لعلاقته بالطرف الأقوى. ويشير المؤلف هنا إلى السيرة الذاتية لروبرت أوين والـتي يحكي فيهـا عن "المـراقب الصـامت" (silent monitor) الذي ابتدعه مدير المصنع الـذي كـان يعمـل بـه، وكـان هـذا "المراقب" عبارة عن هيكل خشبي له عدة وجوه ملونـة بـالوان متعـددة. وكـان يوضع أمام كل عامل المراقب الخاص به. وحسـبما يقيم المشـرف على العمـل أداء العامل، كان يدير ناحيته اللون الذي يستحقه عن هذا الأداء: الأسود : سـيئ، الأزرق: متوسـط، الأصـفر: جيـد، الأبيض: ممتـاز. وعنـدما يقـوم مـدير المصـنع بالمرور على العمال، يستطيع أن يرى على الفور التقييم الخاص بأدائهم، والـذي يمكن أن يتغير في أي لحظة إذا ما تكاسـلوا أو تبـاطئوا لفـترة قصـيرة. وهكـذا، تظل علاقة القوى قائمة حتى أثناء غياب الطـرف الأقـوى وفي وجـود مـراقب لا يتكلم.

ويضيف المؤلف أيضا مثـالا من حياتـه الشخصـية على اسـتمرار هيمنـة الطـرف الأقوى حتى في غيابه ففي المزرعة التي يمتلكها سـكوت كـان يحيـط مجموعـة خراف بسور مكهرب حتى لا تقوم بالركض خارج المزرعة. فعندما رأت الخراف أن البعض منهم قد صعق ومات عند لمس هذا السور، لم يقتربوا منه بعد ذلــك، حتى بعدما تم فصل الكهرباء عن السور لمدة طويلة.

ويرفض سكوت تحديد علاقـات القـوى في إطـار قـاطع ومحـدد بطريقـة تجعـل المحرك الأساسي لرد فعل الطرف التابع هو المادة، وهـو مـا يحـاول أن يتجنب سكوت إبرازه. فهو يرى أن عناصر المقاومة تبدأ من خلال أفعال مسـتترة مثـل سرقة بضعة حبوب أو اختصار ساعات العمل، لكنه لا يرجع أسباب هذه الأفعــال إلى مظاهر الاسـتبداد مثـل الضـرب والإهانـة والتحـرش الجنسـي فقـط، ولكنـه يؤمن بأن هنـاك عوامـل اجتماعيـة مفروضـة على الطـرف التـابع مثـل ضـرورة استخدام ألفاظ وإيماءات معينة لإظهار الإذعان والاحترام. ويعتـبر سـكوت هـذه العوامل بنفس قوة مظاهر الإذلال الأخرى التي يمارسها الطرف الأقوى.

ويقول سكوت أننا إذا عرفنا مثلا أن هناك رجلا فقيرا من شـبه جزيـرة الملايـو لا يمتلك المال أو الأرض، فإننا لم نعرف عنه الكثـير، ولكننـا عنـدما نعلم أنـه ليس بإمكانه دعوة أحد إلى الإفطار في رمضـان، وأن أثريـاء القريـة الـتي يعيش بهـا يمرون بجانبه يوميـا دون إلقـاء التحيـة، وأنـه لا يسـتطيع أن يجـد المـال الكـافي لدفن أبويه، وأنه يجب عليه أن يقوم بـإذلال نفسـه من وقت لآخـر لجيرانـه لكي يحصل على وظيفة أو طعام، عندئذ، ندرك البعد الاجتماعي والثقـافي لفقـر هـذا الرجل، ونستطيع حينئذ البدء في دراسة مـا يعتريـه من يـأس وغضـب عـارمين. فبالرغم من أن الأشياء التي يعاني منها هي كلها نتـاج للطبقـة الاجتماعيـة الـتي ينتمي إليها، إلا أنها تدل على حركات اجتماعية طقسية هي التي تسبب ما يعانيه من ذل وخضوع.

ويؤكد سكوت أن العناصر المقاومة لهذه الظروف الاجتماعية لا تظهر بالضرورة في شكل جماعي منسـق يتحـدى الطـرف الأقـوى. كمـا أنهـا لا تكمن أيضـا في صورة الخضوع والامتثال التام، بل تظهر عناصر المقاومة في حياة المجموعــات التابعة في المنطقة الموجودة بين العالمين: عـالم الخضـوع والاستسـلام التـام، والعالم الذي يتوق للتحدى والثورة. ويرغب سكوت في أن يوضح الاستراتيجيات الخاصة بتسـرب جزئيـات هـذه المنطقـة إلى النص الصـريح. فيقـول أن الفئـات التابعة تتميز بأسلوب مصقول في الحديث، وهو الذي يجعل الطرف الأقـوى في

العلاقة يرى في هذه الصفة مكرا شـديدا لأنـه يشـعر بـأن هنـاك الكثـير وراء مـا يقال، فحتى صمت الطرف التابع يحمل معنى. ويعلق سكوت على ذلك فيقــارن بين اللعبة التي كان يمارسها العبيد السود في الولايات المتحدة عندما كان يقف العبد ويلقي عليه أصـدقائه وابلا من الإهانـات (خاصـة عن الأم أو الأخت)، وكـان يجب عليه أن يقف ساكنا ولا يرد على أي منها وعلى العكس من ذلـك، كـان يتم تدريب الفئة الأرستقراطية على الرد على أقل بادرة إهانة يمكن أن تتعرض لها، ويبرهن سكوت على ذلك بقوله أن معظم المبارزات التي راح ضحيتها الكثيرون كان سببها مجرد كلمة أو إيماءة بها قدر بسيط من الإهانة.

ويشبه سـكوت هـذا الصـمت بـالحرب غـير المعلنـة الدفينـة في النص الصـريح، والتي تظهر فيه في شكل الإشـاعات والحيـل اللغويـة والاسـتعارات والحكايـات الشعبية. وبالطبع، لا يوجد أي نوع من المباشـرة في كـل هـذه الأشـكال. فقبـل ظهور المبادئ الديمقراطية، كانت هذه الأشكال تمثل الموقـع الوحيـد لممارسـة المناقشات العامة السياسية وهو ما يسـمح بوجـود حـوار سياسـي مـع الطـرف الأقوى في العلاقة. ولكن إذا تمكن الطـرف التـابع من إظهـار مـا ينطـوي عليـه النص الخفي دون الإفصـاح عن شخصـيته، فـإن الخـوف يـزول عنـه، ويضـرب سكوت مثالين على ذلك، فيشـير في المثـال الأول إلى الكـاتب التشـيكي ميلان كونديرا عندما كان يحكى عن الوقت الذي قضاه في السجن كمعتقـل سياسـي، في أثناء ذلك الوقت، نظم حراس السـجن سـباقا للتنـاوب بينهم وبين السـجناء، وبالطبع، كان السجناء يعلمون بأنهم سوف يخسرون السباق، فمـا كـان منهم إلا أن أفسدوا فرصة السجناء للانتصار عليهم بأن قـاموا بالمبالغـة في سـوء اللعب بطريقة بدت ساخرة ومضحكة في الوقت نفسـه، لم يتمكن الحـراس من اتخـاذ أي إجراء ضدهم الانتصار الصغير الذي حققه السجناء كان بمثابة حـدثا سياسـيا، فيقول كونديرا أن "تخريب سباق التناوب جعلنا نشعر بقوتنا عندما أدى ذلك إلى حالة من الهرج والمرج" (ص ١٤٠).

أما المثال الثاني الذي يشـير إليـه سـكوت فهـو يتعلـق بدولـة بولنـدا عـام ١٩٨٣ عندما قام الجنرال وجيتش يارموزيسكي بإعلان قانون الطوارئ على البلاد للحد من نشاط الاتحاد التجاري. قام مناهضـو الاتحـاد في مدينـة "لـوتز" بـاللجوء إلى أسـلوب متفـرد في الاعـتراض الـذي تشـوبه الحيطـة، فلكي يظهـروا احتقـارهم للأكاذيب التي تروجها نشرات الأخبـار الرسـمية نقلا عن الحكومـة، كـان سـكان المدينة يخرجـون من منـازلهم كـل يـوم إلى الشـوارع للتـنزه في نفس تـوقيت النشرات الإخبارية وهم مرتدون قبعاتهم بالمقلوب. بالطبع، أدرك الضباط غرض هذه النزهات ولكنهم لم يستطيعوا اتخاذ إجراءات ضـدهم حيث أنهم لم يرتكبـوا شيئا غير قانوني. فقـامت قـوات الشـرطة بتغيـير مواعيـد حظـر التجـول بحيث تتماشى مع مواعيد نشرات الأخبار، فيضطر أهل المدينة إلى البقاء في منازلهم. ولكنهم تحايلوا على ذلك عنـدما قـاموا بوضـع أجهـزتهم التليفزيونيـة على نوافـذ منازلهم بحيث تواجه الشـوارع، وقـاموا بتشـغيل الأجهـزة بصـوت جهـوري أثنـاء نشرات الأخبار، وهو الوقت الذي يقوم الضـباط فيـه أيضـا بـالمرور في شـوارع المدينـة فيجـدون هـذه الأجهـزة تحـدق بهم وهي تكـرر رسـالة حكـومتهم إليهم بصوت مدوى.

وبهذين المثالين يقدم لنا سكوت ما يـبرهن بـه على أن دراسـة علاقـة القـوى لا تنطوي فقط على تحليل طرفى العلاقة كل على حدة وتفاعلهما معا. كما أنهـا لا تكتفى بإبراز أنواع الصراعات الموجودة بين الطرفين. فمـا يقدمـه إلينـا جيمس سكوت في هذا الكتاب هو نوع من التحليل النفسي الاجتماعي للصـور الظـاهرة والخفية في علاقات القوى. وهو يعترف في الوقت ذاتـه بصـعوبة تحليلهـا. فمن

الواضـح أن سـكوت يـرى في الكثـير من السـلوكيات الخاصـة بـالطرف التـابع بالـذات، الكثـير من عناصـر المقاومـة الـتي تتسـتر خلـف الحركـات والإشـارات العفوية التي يمكن أن تصدر عن أي شخص أثناء تعامله اليومي. لذا، فإن أهميـة هذا الكتاب لا تكمن في تقديم هذا الموضوع لأنه ليس بجديد، وإنما تكمن أهميته في ثراء رؤية سكوت للجوانب النفسـية والاجتماعيـة الـتي تتحكم في العلاقـات البشرية بطريقة غايـة في التعقيـد. ففي رأيي أنـه عنـد الانتهـاء من قـراءة هـذا الكتاب، يصبح من الصعب أن نقرأ في فرع من فروع المعرفة الإنسانية دون أن تتردد أصداء هذه الأفكار في أذهاننا، بل إنه يصبح من الصعب علينا تجاهل الكثير من الإشارات والإيماءات التي تصدر عنا أوعن الأشخاص التي نتعامل معهم دون أن نفكر فيما يتضمنه "النص الخفي".

الهوامش

* السيطرة وفنون المقاومة الخفية، تأليف جيمس سكوت الناشر: جامعـة ييـل. ١٩٩٠.

وضع نسوي: وخزة إنسانية

بطلات وضحايا

المرأة والسياسات الاجتماعية والدولة في مصر*

عرض: ريهام شبل

تقدم إيمان بيبرس شهادة توضح من خلالها الغرض من رسالتها وأسلوب البحث المتبع، إن بيبرس ترى أن النساء عموما مهضومات الحقوق، ولكنها تختار مجموعة أكثر تهميشا، مجموعة النساء المعيلات لأسر في مصر. إن الغرض من هذه الدراسة هو البحث في برامج المساعدة الاجتماعية التي تقدمها الدولة المصرية، وفي تأثير هذه البرامج على النساء المعيلات لأسر، حيث أن الدراسة تفترض أن الدولة من خلال سياساتها وبرامجها هذه تميز ضد النساء من خلال انحيازها للرجل وتصورها الجامد لهيكل الأسرة المصرية، ونظرتها الأبوية لسلوك المرأة المفترض فيه الانحلال إلى أن يثبت العكس.

تتضمن هذه الدراسة ثمانية فصول تتطرق الباحثة فيها إلى قضايا عديدة. فهي في البداية تقدم مسحا تاريخيا لبرامج الرفاهة الاجتماعية في مصر، وتعريفا لماهية دولة الرفاهة، وما إذا كانت تعتمد بالأساس على حجم الإنفاق أم كيفية توظيف هذا الإنفاق. تقدم الباحثة أيضا مراجعة تاريخية لسياسات الدولة في مصر الراعية لحقوق النساء وتلك الهاضمة لها. ومن خلال ذلك فإن الباحثة ترى أن وعي الدولة بقضايا النوع واحتياجات النساء لم يأت مواكبا لإصدار قوانين لتمكين النساء. فسياسة الدولة تجاه النساء تتسم بالمنح أحيانا قليلة والمنع أحايين أخرى كثيرة. هذا والاهتمام بقضايا المرأة في مصر عبر التاريخ لم يكن اهتماما وفيا خالصا بل كان واحدا من آليات الدولة في ضبط موازين القوى بين أطراف متنازعة من إسلاميين ومحافظين من ناحية وعلمانيين وليبراليين من ناحية أخرى. لذا فإن السياسات الخاصة بالمرأة أتت متذبذبة، ازدواجية ومتراجعة في إجمالها. تعرض أيضا الباحثة في دراستها للرؤى النسوية المختلفة لدور دولة الرفاهة، فهناك النسويات الراديكاليات اللاتي ينظرن إلى الدولة نظرة عداء لأنهن يؤمن أن الدولة تكرس الوضع الدوني للنساء. إن الدولة بمؤسساتها تصبح بديلا لممارسات الرجل الذكورية على المرأة التي تنتقل بذلك من ملكية الرجل الخاصة إلى ملكية الدولة العامة. وهناك على العكس نسويات أخريات يرين في الدولة الأمل الوحيد في تغيير المجتمع نحو احترام المرأة، حيث أنها الوحيدة القادرة على إصدار القوانين المعضدة لذلك ولأنها تمتلك مؤسسات، منها جهازها الإعلامي الذي تستطيع من خلاله بث صورة جديدة لمجتمع تراعى فيه النساء.

بعد هذا العرض الشامل لنظريات وممارسات وسياسات تنتقل الباحثة إلى خصوصية دراستها فتتحدث عن برامج الرفاهة الاجتماعية التي تبحث فيها، وهما نظامان أساسيان تمنحهما الدولة: نظام التأمينات الاجتماعية الذي يستهدف بالأساس العاملين وقتا كاملا، ونظام الإعانة الاجتماعية الذي يستهدف المهمشين والمقهورين. هذا وتبحث الدراسة أيضا فيما تسميه "بنظام الظل" المتمثل في أنظمة الرفاهة الاجتماعية غير الحكومية التي تمنحها هيئات أهلية، وهي أنظمة دينية بالأساس، والدراسة تعرض لنظام مساعدة إسلامي وآخر قبطي متمثلا في الإعانات التي تقدمها الكنائس في مصر، وتبحث الدراسة أساسا في المساعدات التي تمنحها كل تلك البرامج للنساء المعيلات لأسر ومدى تأثيرها على هؤلاء النساء. خلال هذا البحث تقدم الدراسة تفصيلا حميميا

لقصص ثمان نساء من مختلف المناطق التي تم فيها البحث، وهي سبع منــاطق حضرية منخفضة الدخل في أكبر محـافظتين في مصـر: القـاهرة والإسـكندرية. هذه المناطق هي: مساكن الإيواء في جنـوب القـاهرة، وهي منطقـة تم تـوطين السكان الذين قضت الكوارث الطبيعية على منازلهم، ورغم إنهـا يجب أن تكـون مناطق سكنية مؤقتة إلا أنها – وبسـبب تجاهـل الحكومـة لهـا - أصـبحت مأهولـة بعدد كبير من السكان الذين يسكنون خياماً ويتخذون منها بيوتـا مسـتديم لعـدم إيمانهم بقدر أفضل. هذا وأهم ملاحظات الباحثة على هذه المنطقة هي ما يخص ملابس النسـاء الـتي تقسـم داخـل المنطقـة بـالكثير من التحـرر، حيث تتحـرك النساء في ملابس نومهن المفتوحة والشفافة بكثير من الحرية أمام أعين جميـع رجال المنطقـة الـذين يعتـبروهن إخـوتهن والمسـئولون عن حمـايتهن، أمـا حين تخرج إحدى نسـاء المنطقـة للخـارج فإنهـا تـراعى الالـتزام في زيهـا إلى درجـة ارتـداء الخمـار أو غطـاء الـرأس، وتصـر بـذلك على أنهـا ترتـدي الحجـاب الـذي يكتسب تعريفا "فضفاضا " هناك لأنه يرتدى فقط أمام الرجال الغرباء، أي الذين لا يسـكنون هـذه المنطقـة. وثـاني هـذه المنـاطق هي منطقـة المـدافن على مشارف القاهرة ويقطنها الأحياء أكثر من الموتى؛ يقطنونها بشـكل بـدائي حيث أن ثمانين بالمائة من المساكن هناك لم تصلها الكهربـاء والميـاه والتليفونـات. و يغلب على هـذه المنطقـة الطـابع الإسـلامي حيث انتشـار الجوامـع والجماعـات الإسلامية التي تقدم خدماتها لسكان المنطقة. لذا تنتشـر هنـاك نسـبة مرتـديات الحجـاب والرجـال الملتحين. والمنطقـة الثالثـة في الإسـكندرية وهي منطقـة عشـوائية قديمـة تتسـم بالسـلوك المحافـظ وبالتـالي، الحـد من حريـة النسـاء والبنـات الصـغيرات. ومنطقـة إعـادة التـوطين الـتي تبعـد ثلاثين كيلومـترا عن القاهرة هي المنطقة الرابعة للبحث. ولقد كانت منطقة مخصصة لتصبح منطقـة سكنية للشباب المتزوجين حديثا ولكن بعد زلـزال ١٩٩٢ أعـادت الدولـة تـوطين الكثير من ضحايا الزلزال في هذه المنطقة التي أصبح سكانها معــزولين بسـبب انتزاعهم من مواطنهم الأصلية. وغالبية سكان هذه المنطقة عاملون في القطاع غـير الرسـمي. لـذا فـالكثيرون منهم يعملـون بشـكل منتظم، وعـادة مـا تكـون أجورهم منخفضة، والمنطقة الخامسة هي منطقة العزبة والتي كانت أصلا قريـة على مشارف القاهرة وفي الستينيات أولتها الدولة اهتماما خاصـا فـراحت تبـني بها الكثير من المصانع حتى أصبحت مكتظة بالسـكان. وتتسـم النسـاء في هـذه المنطقة بالمحافظة لأنهن مـازلن ينتمين إلى قيمهن وأصـولهن الريفيـة. وهنـاك مجموعتـان أيـديولوجيتان تتجاذبـان أطـراف السـيطرة والتـأثير في المنطقـة: إحداهما جماعة إسلامية، والأخرى مجموعة تمثل حركة عماليـة مـا بين شـيوعية وناصرية. وسادس هذه المنـاطق هي منطقـة البـدو الـتي لم تكن تابعـة إلى أي محافظة وكان يسكنها البدو وقت الشتاء، وبعد الثورة ومع اتجاه الدولة للتصــنيع تم بناء المصانع التي عمل بها الكثير من هؤلاء البدو، ولكنهم مـازالوا متمسـكين بتقاليدهم البدوية. هذا ويمثل هؤلاء السكان قبيلتين من البدو يتم التزاوج بينهما، كمـا هـاجرت مجموعـة من الفلاحين إلى هـذه المنطقـة ولكنهم منبـوذون ولا يندمجون في مجتمـع البـدو، ومن المتعـارف عليـه أن نسـاء هـؤلاء الفلاحين هن اللاتي يطلقن، أما نساء البدو فهن مستمرات في زواجهن الذي يربـط القبيلـتين برباط مقدس، أما آخر هذه المنـاطق، فهي منطقـة العشـوائيات بالقـاهرة وبهـا جامع مسئول عن تقديم كافة المسـاعدات الاجتماعيـة، وغالبيـة نسـاء المنطقـة من المحجبات.

تتحدث الباحثة بعد عرضها التفصيلي لمناطق البحث عن مفهوم البحث النســوي وتمسكها به. فـالبحث النسـوي يهـدف إلى تقليـل الانحيـاز الـذكوري من العلـوم الاجتماعيــة، وهــو بحث يهــدف إلى تمكين النســاء المبحوثــات وزيــادة وعيهن،

فالبحث النسوي يجب أن يكون دراسة "مقدمة للنساء وليس عنهن". هذا ومن قيم البحث النسوي ألا يقوم على استغلال من أي نوع من قبل الباحثة للمبحوثات، وأن يكون ذا تأثير متبادل بين الباحثة والمبحوثات.

ومن الإيجابيات التي تحسب لإيمان بيبرس التزامها الصادق في القيام ببحثها النسوي بشكل دقيق في وفاته لتقاليد البحث. فمن خلال قراءتي للدراسة استشعرت الفهم النسوي الذي حملته إيمان عبر صفحات الدراسة، والذي بالطبع كان معها أثناء قيامها بفعاليات البحث، ذلك الفهم الذي قربها من مبحوثاتها، قرب قارئاتها منهن، مما لم يجعلهن للحظة موضوع الدراسة بل كن عناصرها الفعالة التي ساعدت على خروجها بهذا النسق.

إن إيمان بيبرس كانت مهمومة بالتواصل مع مبحوثاتها بشكل يومي حميمي، حيث إنها كانت دائمة التواجد بينهن في مناسباتهن واجتماعاتهن حتى إنها اكتسبت ثقتهن وأصبحت أختا وصديقة لهن جميعا. وتقول إيمان بيبرس إنها لم تضع شكلا هيكليا جامدا للدراسة بصورة مسبقة ولم تقرر التمسك بأي من افتراضاتها، بل إنها تركت جزءا كبيرا من مجريات البحث تتشكل حسب استعداد المبحوثات اللاتي شكلن جسد هذا البحث ومتنه وروحه. ينتاب الباحثة حزن ضمني لأن تمكين النساء الذي يبتغيه البحث النسوي يكاد يكون حلما رومانسيا يستعصي على التحقيق، ففي الواقع لا تستطيع الباحثة النسوية تغيير المجتمع بسياساته ولكنها تستطيع توعية النساء لإدراك مشاكلهن وحيثيات وضعهن في مجتمع أبوي، أو على أقل تقدير فإنها تحاول ذلك ولكن تأثيرها قد يبقى محدودا ومتواضعا في مقابل تأثير الموروثات العتيدة والواقع المعاش الذي يفرض على المرأة نظرة دونية لنفسها. وهذا ما تراه بيبرس حادثا بالفعل، حيث أنها تؤكد على أن تأثير مبحوثاتها عليها كان أعمق بكثير من تأثيرها عليهن فهن اللاتي أثرن في إدراكها وجعلنها تؤمن أكثر أن وضعها كامرأة تتمتع في مجتمع ذكوري بامتيازات يجب ألا تراه أمراً مسلماً به، بل تشكر وجوده وتحارب باستماتة للدفاع عنه، لأنها ترى من الناحية الأخرى هناك الذي يحلو لنا أن نظنه هناك، لأنه يرعبنا ويشعرنا بعدم الأمان أن يكون هنا، ترى نساء مختنات الحقوق، مبتورات الكيان، ومهضومات الهوية. هذا ولقد جعلتها مبحوثاتها تعيد النظر في قيم طبقتها الوسطى لتدرك أن هناك لا بل هنا، يملي المجتمع على النساء أن يضربن بالقيم والدين والموروثات عرض الحائط ليستطعن فقط محاولة الحياة وتضرب لنا الباحثة مثال شادية التي تخلت عن طهر الجسد، الذي ينتهكه المجتمع، في قمة محافظته على ما يعتقده طهرا عن طريق الختان وممارسة الدخلة البلدي. لقد قررت شادية الوجود بل واحتراف الوجود حتى وإن كان سبيله الوحيد الوجود من خلال رجال متعددين، وعلى هذا النسق وجدتها الباحثة شيئا فشيئا تخلع غطاء رأسها وتنتقل من علاقة إلى أخرى. أما أم صابر فهي شخصية أخرى كانت فعالة في حياة الباحثة حيث كانت إحدى مصادرها والتي ساعدتها على مقابلة نساء أخريات وتجميع المعلومات. ورغم ثقة أم صابر بالباحثة وقربها منها، إلا أنها لم تتأثر بالباحثة بقدر ما تأثرت الباحثة بها. فلقد أقحمت أم صابر نفسها على حياة الباحثة فأصبحت تعرف الكثير عن حياتها الشخصية، بل وأعطت لنفسها الحق كصديقة واعية أن تسدي للباحثة النصائح القيمة لتحيا حياة هادئة مع زوجها، ولكنها، ورغم حديث الباحثة معها عن أضرار الدخلة البلدي والختان، قد ظلت مؤمنة بموروثاتها، وظلت تشكل عنصرا هاما في الكثير من الأفراح لتشارك في الدخلة البلدى بنفسها. ولعل هذا الاكتشاف من قبل الباحثة يؤكد على ما قاله مثلا الأستاذ زكي نجيب محمود بأن تأثير

التنويريين محدود في الجماهير تماما كبقعة الزيت التي تطفو فوق سطح المـاء ولا تندمج فيه.

تكتشف الباحثة من خلال البحث في بـرامج الرفاهـة المقدمـة للنسـاء المعيلات لأسر أنها برامج منحازة ضـد المـرأة. إن هـذه الـبرامج لا تعـترف أصـلا بـالمرأة كمعيلة لأسرتها إلا في أضيق الحـدود، فـالمرأة تكـون كـذلك إذا كـانت أرملـة أو مطلقة قذف بها زوجهـا للشـارع ولم تطلب هي الطلاق، لأنهـا إذا طلبت الطلاق فإنها تحل بمقاييس الزوجة الحمولة الـتي يضـعها لهـا المجتمـع، فهي تحتج على العشرة مع زوجها وتقـرر الانفصـال بـدلا من أن تبقى، رغم مـرارة الحيـاة معـه لترعى أبناءهـا. والمـرأة الـتي يغيب عنهـا زوجهـا دون أن تسـتطيع اقتفـاء أثـره يعترف بها كمعيلة للأسـرة ولكن بعـد مـرور عـدد معين من السـنين على غيـاب الزوج. أما المرأة التي يتزوج زوجها عليها والتي يهجرهـا زوجهـا ولا ينفـق عليهـا رغم وجوده في نفس المكان على الرغم من أنها مازالت زوجته شرعا، والمرأة المتزوجة من عاطل أو مسجون أو أرزقي، لا يعمل عملا ثابتا يدر عليه دخلا ثابتا فلا يعترف بها كمعيلة للأسرة حتى وإن كـانت هي فعليـا الـتي تتحمـل مسـئولية عائلتها. هذا لأنه في هيكلة الدولة والمجتمـع للأسـرة تظـل زوجـة تقـوم بعملهـا التقليدي الإنجابي والذي يخص المسـاحة الخاصـة، أمـا الرجـل فهـو الفعـال في المساحة العامة حيث أنه يعمل ليجلب المال ليصرف على أسـرته. إن الدولـة لا تعترف بالأبوية الجديدة التي يتخلى فيها الرجل عن واجباته التقليدية وتقـوم بهـا النساء بدلا عنه. وبسـبب هـذه النظـرة فـإن الكثـيرات من النسـاء لا يتمكن من الحصول على هذه الخدمات الاجتماعية رغم حاجتهن لهـا. فمثلا تجـد أن المـرأة الشابة التي مـات والـدها تاركـا لهـا معاشـا من الحكومـة نجـدها تحـرم منـه إذا تزوجت، حتى وإن كان زواجها مجرد كتب الكتاب حيث لم يدخل الزوج بها، وهذا لأن الدولـة تصـر على أن الـزوج في هـذه الحالـة هـو الـذي يتكفـل بالزوجـة ولا تعترف بأن هذه الشابة مازالت تعيل نفسها. ومن ناحية أخـرى، إذا مـاتت امـرأة كانت تعمل بالحكومة ولها معاش فإن زوجها لا يستطيع صرف معاشها حتى وإن كانت أثناء حياتها تعيل الأسرة معه هذا لأن الدولة مرة أخرى لا تعـترف بـالمرأة كمعيلة لأسرة.

ومن الأشياء الأخرى التي اكتشفتها الباحثـة أن الدولـة في برامجهـا الاجتماعيـة، وأيضا في البرامج الاجتماعية الدينية الأهلية، تقوم بفـرض القيـود والحـدود على سلوك النساء، ولاسيما الجنسـي، حيث أن الدولـة تـرى في النسـاء متاعـا عامـا وملكية عامة يجب الحفاظ عليها من أجل الحفاظ على شرف الدولة ذاتها والتي في ذلك تحل محل عائل المرأة أو قريبها الذكر. تتحدث الباحثة مثلا عن معــاش العـانس الـذي تحصـل عليـه المـرأة غـير المتزوجـة والـتي تكـون مثـار شـفقة المجتمع، ناهيك عن مفردة العانس غير الحساسة للنوع، هذه المفـردة القبيحـة. فإن هذا المعاش يفرض على المرأة العذريـة والسـلوك الجنسـي المحافـظ كي تضمن الحصـول عليـه، فهنـاك منـدوبون من وزارة الشـئون الاجتماعيـة مهمتهم التأكد من عذريتها. إذن فالمرأة في ظل هذه السياسـة يظـل وضـعها هشـا لأنـه مرتبط بقيم مطاطية من صنع البشر مثل العفاف والشرف، هذه القيم الذكورية التي تتم حراستها من أجل الحفاظ على شرف الرجال وليس لأن المجتمع يعـتز بالنساء.

ترى الباحثة أيضا أن كافة البرامج الاجتماعية، الحكوميـة منهـا والأهليـة، تكـرس لوضع المرأة الدوني وتصر على استمراريته. هذا لأن تلك الـبرامج لا تـوفر بـديلا مؤسسـيا للمـرأة عن العائـل الـذكر. فالقيمـة الماديـة للمعونـات الاجتماعيـة لا تسمن ولا تغني من جوع، فهي لا تسد حاجة المرأة وعائلتهـا، إن هـذه السياسـة

تجبر المرأة على مداومة البحث عن رجـل يعولهـا ويحميهـا. فهـذه الـبرامج إذن تحول دون استقلالية المرأة وتحررها.

تنتقل الباحثة بعد ذلك للعوامل التي تحول دون حصول النسـاء المحتاجـات على الإعانات الاجتماعية، وهذه العوامل تسـمى بآليـات الاسـتبعاد، ومنهـا مـا يفـرض على النساء المعيلات لأسر من الخارج ومنها ما تسميه الباحثة بآليـات الاسـتبعاد الذاتي، أي ما تفرضه النساء من استبعاد لهذه الخدمات على أنفسـهن. إن أولى هذه الآليات تتعلق بنظرة المجتمع إلى هـؤلاء النسـاء، وهـذه النظـرة تتمثـل في معاملة الموظفين المسئولين عن تسـهيل حصـول النسـاء على الخـدمات. تـرى الباحثــة أن هــؤلاء المــوظفين هم أنفســهم أهم من القــانون لأنهم يفســرونه بطريقتهم الخاصة، يقررون من من النساء تصلح للحصول على الخدمات ومن لا تصلح لهذا ويتعامل موظفو هذه البرامج مع جماهير النساء المتقدمات للحصـول على الإعانات بشكل متعال، وكأنهم يكرهون أقدارهم التي جعلتهم يتعاملون مـع أنـاس من شـرائح المجتمـع الـدنيا، وخـير حمايـة لهم التعـالي والازدراء الموجـه لهؤلاء النساء. ومن المحـزن أن نكتشـف من خلال الدراسـة أن الموظفـات في هذه البرامج يتشاركن مع الموظفين الرجال في نظرتهم الدونية لجمهـورهم من النسـاء المعيلات لأسـر. فقـد يكـون تصـورنا المسـبق أن النسـاء هن أقـدر من يسـتطعن التعـاطف مـع همـوم النسـاء الأخريـات خاطئـا، ولـو أن الكثـير من المدارس النسوية تعتقد بوحدوية الألم النسائي والمشـاكل الـتي تواجـه النسـاء في مختلف الأمكنة والأزمنة أيضـا. ولكن يبـدو أن نظريـة الثقافـة النسـبية الـتي تعرض لها الباحثة في آخر فصول رسالتها، فاعلة هنـا، وهي نظريـة تسـتند إليهـا الكثيرات من نسويات ما بعد الحداثة، فهي تؤكد على خصوصية كـل ثقافـة ومـا تفــرزه من وعي وهمــوم، بــل وإحســاس بهمــوم آخــرين منتمين إلى ثقافــات مختلفة. إن هذه النظرية تساعد على تخصيص التعامـل مـع النسـاء كـل حسـب ثقافتها ومجتمعها. وأعتقد أن هذا يعطي بعدا إنسانيا أمسـى غائبـا حين عـوملت النسـاء على إنهن فئـة تشـترك أفرادهـا في الصـفات ولسـن أفـرادا لكـل منهن احتياجاتهـا وهمومهـا. ورغم رومانسـية التصـور الأول عن إحسـاس النسـاء عـبر التاريخ والأمكنة ببعضهن البعض، إلا أن الواقع يملي علينا تفعيـل نظريـة الثقافـة النسبية لتساعدنا على إدراك حيثيات هذا الواقع. ومن ثم تكـون الموظفـات في هذه البرامج منتميات إلى واقع وثقافة مختلفـة، ولـو بدرجـة بسـيطة، عن واقـع وثقافة النساء المعيلات لأسر فتأتي معاملة الموظفات لهن متعالية ومهينة أيضا. هذا ويتشكل لـدى مـوظفي الـبرامج حكمـا أخلاقيـا تقليـديا على سـلوك النسـاء وحيـاتهن الجنسـية. فنجـد مثلا أن بعض المـوظفين يرفضـون إعطـاء الإعانـات للنساء اللاتي يشكون في سلوكهن، أو اللاتي عليهن البحث عن عائل ذكـر بـديل للأسرة، ذلك إنهن إذا تـركن بلا رجـل فـإن مصـيرهن سـيأخذهن إلى الانحـراف، وتوضح الباحثة أن الموظفين لديهم رأي في كل فئة من فئـات النسـاء المعيلات لأسر. فهم ينظرون للأرملة والمرأة غير المتزوجة نظـرة عطـف واحسـان حيث أن هذه المرأة لا ذنب لها في وفاة زوجها أو في عـدم زواجهـا أصـلا. ويتعـاطف الموظفون أكثر مع الأرملـة الأم لأنهـا تـرعى أطفـالا يتـامى حضـت على حسـن معاملتهم جميع الأديـان السـماوية. أمـا المـرأة المطلقـة، فيتعامـل معهـا هـؤلاء الموظفون بحذر شديد حيث يرون أنه من الأسهل عليها الانحراف أو على الأقـل الحصول على زوج آخر. هذا وإذا تأكد أحد الموظفين أن المرأة هي الــتي طلبت الطلاق فإنها تحتقر وتعنف لأنها لم تصبر على عشرتها مع زوجها وأخلت بــأخلاق الزوجة الحمولة وآثرت أن تعيش بلا رجل يحميها ويقومها على أن تكون مصــانة في بيته حتى وإن كان يضربها ويسئ معاملتهـا، ولا يصـدق المـوظفين أن هنـاك رجلاً يخل بتقاليد الرجولة ولا يصرف على بيته. أما الزوجة التي تزوج زوجهـا من

امرأة ثانية فإنها تعامل بإحسان طالما أنها لم تشتك ولم تتفـوه بكلمـة في حـق زوجها. أما إذا نعتته بالظلم وعدم تقدير العشرة فإنها تتحول مباشرة إلى امـرأة ناكرة للجميل ويجوز عليها الاحتقار. أما المرأة المهجورة، فإنها تعامـل على أنهـا خطر على المجتمع حيث أن بها جوع وشبق أنثوي قادر على التهام أي رجل، بل المجتمع الذكوري بأسره. وأضيف أنه قد ينظـر لهـذه المـرأة على أن بهـا غـيرة تؤرق سعادة أي امرأة أخرى لم يهجرها زوجها بعد والمرأة المتزوجة من عاطل أو "أرزقي" تعامل على أنها "ست كسيبة" تعـرف من أين تؤكـل الكتـف. فهي - بسبب قلة دخل زوجهـا أو انعدامـه - تسـتطيع العمـل وبهـذا تكـون غـير صـالحة لتلقى أية مساعدة. وأخيراً زوجة المسجون، ينظر إليها على أنهـا مجرمـة تمامـاً مثل زوجها وبهذا فإن أخلاقيات المـوظفين تمنعهم من تسـهيل إعانـة مثـل هـذه المجرمة. يتم هذا التقسيم الأخلاقي بشكل ضمني بين الموظفين ويصـبح قانونـا "غير رسمي" ولكنه أقوى من الرسـمي المكتـوب لأنـه فعليـا يتحكم في مصـير هؤلاء النساء. أما موظفو برامج الظل، أي برامج المساعدة الدينية الأهلية، فـإن نظرتهم للنساء تشكل أيضا أحد العوامل الاستبعادية، ولكن بطريقـة مختلفـة، إذ أن هؤلاء الموظفين يشتركون مع موظفي الدولة في نظرتهم التقليديـة للنسـاء من حيث أن عليهن الالـتزام الأخلاقي والبحث عن العائـل الـذكر وقبـول الـزواج لأنه حمايـة، ولكنهم يختلفـون معهم في كـونهم أكـثر إحسـانا للنسـاء باعتبـارهم ممثلين لبرامج دينيـة. فهم لا يتعـالون على النسـاء ولا يحتقـرونهن ولكنهم أيضـا يلزمـون النسـاء بالحجـاب وحضـور المجـالس الدينيـة في الـبرامج الإسـلامية، وبالاحتشام وحضور دروس الكنيسة في البرامج المسيحية. ويتم بالفعل استبعاد اللاتي لا يلتزمن بهذه القواعد. أما عنصر الاسـتبعاد الثـاني، فيتعلـق بـالإجراءات المطلوبة من النساء لتسهيل حصولهن على الخدمات. إن هذه الإجـراءات تمثـل عرقلة حقيقية في طريق النساء، إذ يطلب من النساء تقديم بطاقتهن الشخصية للحصـول على الخـدمات. وفي كثـير من الأحيـان، بـل أغلبهـا، تكـون البطاقـات الشخصية غير موجودة، إذ أن هناك أعداد هائلة من النساء لسـن موجـودات في نظـر الدولـة لأنهن لا يملكن بطاقـات شخصـية وممارسـة مـواطنتهن تكـون من خلال العائل الذكر. هذا ويكون طلب استخراج بطاقة شخصية منهن طلبا مرهقا ويستحيل تحقيقه لأنه عـادة مـا تكـون هـؤلاء النسـاء أميـات لا يسـتطعن القيـام بـالإجراءات. كمـا أن الكثـير منهن قـد هـاجرن من مواطـنين الأصـلية ولا يملكن شـهادات ميلاد ولا يسـتطعن الرجـوع لمنـاطق انقطعت صـلاتهن بهـا لاسـتخراج شهادات ميلاد. هذا ومن الإجراءات الأخرى المطلوبة من المرأة هو أن عليها أن تثبت أنها ليس لديها مـورد رزق ثـابت وأنهـا لا تحصـل على إعانـة ضـمن بـرامج أخرى. وقد يطول إثبات هذا وأيضا فإن عامل تضارب الأقـوال والمعلومـات بعـد عاملا استبعاديا أساسيا. فالكثير من أساليب الفرز والبحث الاجتمـاعي التحقيـق حـول احتيـاج امـرأة بعينهـا إلى مسـاعدة يتم شـفاهة عن طريـق ذهـاب أحـد الموظفين إلى منطقة سكنها والسؤال عنها وقـد تتضـارب بعض أقاويـل النـاس حول عملهـا وحالتهـا الاجتماعيـة ولا سـيما أنـه في بعض الحـالات تخفي المـرأة المطلقة أو المهجورة أنها كذلك لتتحاشي نظرة الجيران السيئة لهـا وتـدعي أن زوجها مسافر، لذا فإنه عندما يتم التحري عنها تتم ما تعتبره المرأة فضـيحة لهـا عند الجيران أو يتم إعطاء معلومات خاطئة لموظف البرنـامج وتـرد الباحثـة أنـه في أحـد الحـالات كـان هنـاك التبـاس في اسـم إحـدى النسـاء ممـا أدى إلى استبعادها من برنامج الإعانة لأن الأوراق أفادت ملكيتها لعقـار والحقيقـة لم تكن كذلك.

ومن آليات الاستبعاد الأخرى تقلص وصول برامج الخدمات إلى المستهدفات من هذه البرامج بسبب قلة المعلومات عنها. فالكثير من النساء علمن بهذه الـبرامج

عن طريق نساء أخريات أو معارف لهن من الموظفين العاملين في البرامج. فلا يوجد شكل رسمي لإعلام الجمهور المستهدف بهذه البرامج. وبالنسبة للبرامج الدينية فإن أغلبها يستهدف مناطق بعينها ولذا لا تصل إلى جميع النساء المعيلات لأسر.

أما بالنسبة للاستبعاد الذاتي فإن هناك نساء كثيرات يقررن عدم التقدم للحصول على هذه الخدمات كرد فعل لكل ما سبق فإن النساء يردن تحاشي النظرة الدونية المصوبة لهن من قبل الموظفين وهن لا يطقن المعاملة السيئة. بل ويرين أن النساء المقدمات للحصول على هذه المساعدات بلا كرامة لأنهن يقبلن الإهانة، وهناك نساء أخريات ينسن من الحصول على مساعدات بسبب صعوبة الإجراءات. أما الأخريات فينظرن إلى عملية الفرز والبعد الاجتماعي على أنه فضيحة لهن في أماكن سكنهن وإنهن يوصمن اجتماعيا إذا ما عرف إنهن يحصلن على هذه المساعدات. وأخيراً فإن الكثير من النساء لا يثقن في نزاهة الموظفين ويجزمن أنهم يعطون الخدمات لأقاربهم ومعارفهم من النساء أو أنهم يتقاضون الرشاوي من أجل تسهيل الخدمات، هناك عملية عدم ثقة متبادلة بيز الموظفين والنساء المستهدفات من البرامج الحكومية وهناك نساء يرفضن توغل المد الأصولي في بيوتهن وحياتهن. ومع وجود آليات الاستبعاد هذه، فإن النساء يبتدعن آليات للتحايل والبقاء لأنهن يعرفن أنه بدون هذه الآليات سيمتن جوعاً. إن هذه الآليات الثلاثة التي توردها الباحثة هي عملية تشييد للعلاقات التي تنسجها بعض النساء. فهن يوطدن من علاقاتهن بالموظفين في هذه البرامج ليضمن الحصول على هذه الخدمات. ثانياً: فإن بعضاً من النساء يقدمن خدمات لهؤلاء الموظفين مثل تنظيف بيوتهم بأجرة أقل من المتعارف عليه أو بدون مقابل أصلاً أو شراء الخضراوات وتنظيفها للموظفات أو حياكة بعض الملابس الخ. إن هذه الخدمات تضمن للنساء الحصول على الخدمات من قبل الموظفين. أما الآلية الثالثة للبقاء فهي آلية مركبة إذ أنها تتعلق بصورة النساء عن أنفسهن. فإن الكثيرات من النساء يتماهين مع الصورة السلبية التي يكونها لهن المجتمع الذكوري فإنهن حين يقدمن أنفسهن للمجتمع ولهؤلاء الموظفين خاصة، يتقمصن شخصية المرأة الضعيفة المغلوبة على أمرها التي لا تستطيع التصرف والتي تحتاج إلى حسنة وإشفاق الآخرين، إنهن يتمثلن هذه الصورة خاصة مع الموظفين الرجال فين يخاطبن في هؤلاء الرجال رجولتهم وكأنهن يتخذن منهم العائل الذكر المفقود، بل ويتخذن من الدولة شكل العائل الذكر المفقود. فهن يعرفن أن رجولة وذكورة الرجل تتعاظم حينما تناشدها امرأة ضعيفة مستكينة، وتهب دائما لمساعدتها. هؤلاء النساء يؤكدن أيضا على جهلهن أمام هؤلاء الموظفين ويقبلن أي إهانة للحصول على الخدمات. وأخيرا. فإن النساء المقدمات المحصول على الإعانات الإسلامية يلتزمن بارتداء الحجاب بل قد يرتدينه خصيصاً للحصول على الإعانة ثم يخلعنه بعد ذلك ولا يرين في هذا أي نفاق اجتماعي أو ديني. بل هو تعايش مع وضع مفروض عليهن البقاء.

ترى الباحثة أن هذه الآليات يصح أن يطلق عليها آليات معارضة وليست آليات مقاومة. فهي تفرق بين المعارضة والمقاومة، فالمعارضة تمثل تعايشاً مع وضع قائم والتحايل عليه دون تغييره مما يساعد على استمراريته ويعلن قبول النساء به حتى وإن كن متضررات منه، أما المقاومة فهي تحمل في طياتها تغيير وضع ما بعد الثورة عليه. وتعرض الباحثة مثال لحالة إحدى النساء اللاتي عارضن دون مقاومة. لقد قبلت هذه المرأة بالعمل عند أحد موظفي برامج المساعدة كي يسهل لها الحصول على الخدمة وكان الموظف يسن معاملتها ولكنها لم تحتج

واستمرت في عملها وجاءت معارضتها - أو لنقل مقاومتها السلبية - في صورة نميمتها عليه مع الموظفين الآخرين وإفشاء أسرار حياته الأسرية وخلافاته مع زوجته. وهناك عفاف المتزوجة من رجل سكير كان يضربها ويلزمها بالعمل ولم تثر هي الأخرى بل امتثلت وكان فعل معارضتها يتمثل في أن تبتاع له خمراً مغشوشاً وأن تتعمد حرق ملابسه، خاصة قمصانه المحببة له أثناء كيها، وبذلك تنفس من غضبها وتنتقم منه، أما هويدا، فلم تستطع مقاومة قرار عائلتها من الزواج برجل لا تحيه وكانت على علاقة برجل آخر مارست الجنس معه خارج مؤسسة الزواج وهو ما يعتبره المجتمع جرماً يعضده التحريم الديني في مسيحية هويدا وإسلامية انتصار التي مرت بالتجربة ذاتها ولكنها استطاعت الزواج من رجلها، ولكن هويدا التي قاومت في ممارستها الجنس مع رجل تحبه مؤسسة الزواج الذكورية، وقيمة العذرية، إلا أنها حين ضغط عليها الأهل تخلت عن هذه المقاومة التي تحولت إلى معارضة عندما ذهبت مع صديقتها إلى دكتور يقوم بعملية "ترقيع" أو إعادة العذرية وبهذا فإنها عارضت التقاليد بطريقتها. متحايلة عليها ولكن محافظة عليها في الوقت ذاته، أما انتصار فإنها ورغم زواجها من الرجل الذي مارست معه الجنس قبل الزواج إلا أنها قامت بنفس فعل المعارضة بالاشتراك مع أختها وأمها حيث أنه كان عليها المرور بتجربة الدخلة البلدي حيث يتم فض غشاء البكارة على مرأى ومسمع من أم العريس وأم العروس، ثم التدليل على شرف العروس وشرف عائلتها عن طريق نشر دم العذرية العراق على منديل ابيض أمام رجال العائلتين والجيران والأقارب. وقد صارحت انتصار أمها وأختها بالحقيقة وساعدناها على الحفاظ على شرف العائلة والممارسة الذكورية للدخلة البلدي بأن لطختا المنديل الأبيض بدم حمامة. وهناك شادية التي قررت أن تمثل الصورة التي وضعها لها المجتمع على أنها امرأة لعوب ساقطة، وذلك بأن قررت ممارسة وجودها من خلال علاقاتها المتعددة مع الرجال الذين ساعدوها على المعيشة وعلى البقاء في مجتمع يفترض في المرأة الانحلال الأخلاقي إلى أن يثبت العكس. ولقد تاهت انتصار مع هذه الصورة أيضا حين مارست الجنس قبل الزواج وفرضت بعد ذلك على الجميع مساعدتها ومعاملتها على أنها ضعيفة يسهل التغرير بها في أي وقت، كل هذه إذن آليات معارضة أو مقاومة سلبية خفية تساعد المؤسسات الذكورية على البقاء والتنامي، بل وتعايش المرأة معها ومن خلالها.

تعرض الباحثة قصصاً تفصيلية لثمان نساء تعطيهن فرصة التحدث عن أنفسهن وعرض آرائهن عن المجتمع بعد أن عرضت لرأي المجتمع عنهن. ومن خلال هذه القصص يتم التاريخ لمعاناة النساء في الطفولة حيث تعرضن للتفريق في المعاملة بينهن وبين إخوانهن من الأولاد، ثم خضوعهن لممارسة الختان التي قد تروح ضحيتها الكثيرات من البنات الصغيرات، ثم حرمانهن من التعليم وتزويجهن في سن مبكرة جداً من رجال يكبروهن بأعوام كثيرة ولا يحبونهم، ثم معاملة أزواجهن السيئة لهن وضربهن وممارسة الجنس معهن بالقوة وهو الأمر الذي لا يعتبر اغتصاباً لأنه داخل مضمار الزواج، ثم إجبارهن على العمل مع أخذ أموالهن وإلزامهن بالأعمال المنزلية بصورة مجهدة. وتقسم الباحثة هؤلاء النساء إلى أربع مجموعات وهن النساء البطلات أمثال أم صابر، وهدية، وأم نجاح، وامرأة مثل قسمة التي تضعها الباحثة في مجموعة وحدها حيث اضطرت إلى لعب أدوار متعددة من زوجة ترعى المنزل وشئونه وطلبات زوجها الجنسية إلى امرأة عاملة معيلة لأسرة. وتصف قسمة هذه الحال وتقول : "الرجالة دول عاوزينا نكون رجالة بالنهار وستات بالليل" (الفصل السابع، ص 6). ثم مجموعة النساء المتزوجات من رجال لا فائدة لهم مثل هدية وانتصار وحنان. ثم مجموعة الفتيات قليلات الحيلة مثل ألفت وشادية اللتين وصفتا الأب قائلتين: " أبويا ده

راجل قاسي وما عندوش قلب الأب" (الفصل السابع، ص-٣). إن كل هؤلاء النساء رغم اختلاف ظروفهن إلا أنهن مرون بتاريخ المعاناة ذاته ووصلن في النهاية لأن يكن نساء معيلات لأسرهن وإن كان عن طريق الدعارة التي تمارسها شادية التي لقنها ابوها من الدعارة في نسق اعتبرته أكثر شرفاً حيث كان يعرضها للزواج لأكثر من رجل في آن واحد وينتقل من خطبتها لرجل إلى خطبتها لرجل آخر ليقبض ثمناً أكبر. ويأتي هذا الفصل من الدراسة جوهريا لأنه يعطي للنساء الفرصة كاملة للتعبير عن آلامهن ووصف حياتهن وتوصيل أصواتهن، هذا ونسمع حكم أم نجاح على المجتمع الذي أجبرها على ان تكون مجرمة وتمتهن مهنة زوجها المسجون لأنها فشلت في الحصول على الإعانة بسبب تعالي الموظفة عليها وسخريتها منها. كما أن النساء في هذا الفصل يعرضن لمشاكلهن الجنسية بكل جرأة ويعلن أنهن فقدن الثقة في أزواجهن الذين سقطوا من نظرهن وأنهن يتقززن من ممارسة الجنس معهم، ويأتي هذا الفصل في الدراسة ليضم شهادة النساء على الواقع الذي فصلته الباحثة في الفصول السابقة. وتسمع أيضا ولأول مرة فخر هدية بنفسها لأنها استطاعت إعالة أسرتها وتعليم ابنها وبنتها جميع حيث تقول: " أنا بجد هدية لعيلتي" (الفصل السابع، ص ١٨) وتقول أيضا: " من غيري جوزي وأولادي يضيعوا أنا لازم أكون موجودة علشان يعرفوا يعيشوا" (ص-١٦). فهناك إعلان صارخ باستبدال الرجل بالأبوية الجديدة. ومع ذلك فإن الباحثة ترى أن عمل هؤلاء النساء ليس عملاً تحررياً لهن لأنهن لم يخترنه وإنما فرض عليهن، ويتضح هذا في التعبير الذي استخدمته تقريباً. النساء حيث أطلقن على أنفسهن "راجل البيت"، وكأنهن يتحاشين استخدام "ست البيت" لعدم كفاية هذا التعبير للتدليل على دورهن المكثف والمزدوج في رعاية الأسرة. وكانهن أيضاً يعلن من خلال استخدام هذا التعبير إنهن يتقدمن في المساحة العامة الغير المخولة لهن وأنهن يقمن بهذا الإحلال للرجل بحذر شديد وأن حياتهن ما زالت تسير في نسق ذكورى، وبهذا تكون أفعالهن مرة أخرى أفعال معارضة ومقاومة.

وفي النهاية وبعد تقديم الباحثة لتحليلها السوسيولوجي للظروف الصعبة التي تعاني منها النساء المعيلات لأسر تؤكد الباحثة في فصل دراستها الثامن والأخير على أنها لم تقصد ابدأ التصدي لمجتمعها أو إعلان كراهيتها للدولة وممارساتها، أو إلقاء اللوم على الدين أو التنصل من المجتمع بكل مكوناته وعناصره لخدمة أي غرض أجنبي وإنما كان هذا البحث وفيا لقيم البحث النسوي، خالصاً لهؤلاء النساء اللاتي يعانن ظروفاً اجتماعية ومعيشية يستحيل معها أي مستوى إنساني من الحياة. ولقد كان البحث تنويرياً لهذا استطاعت معه إدراك الكثير الغائب عنها بسبب طبقتها وثقافتها وأعتقد بأن مثل هذا المجهود النسوى له أهدافه الإنسانية التي يجب أن تحترم فالإيمان بأن كل فرد له الحق في الحياة والتعبير عن آلامه واحتياجاته يجعل من هذا البحث قيمة لأنه يسمعنا أصوات المهمشات والمستبعدات الغائبات عن وعي طبقة وسطى مثقفة تدور في فلك بعيد ولا تتواصل مع واقع مجهل مغيب عن وجوده الملح. وهذه إنسانية علها تكون موجهه. أشكر إيمان بيبرس ومثيلاتها عليها ولكن هل يا ترى هي فعل معارضة آخر؟ فرع طبول عنيف يدوي ولا يحدث تأثيرا ؟ نكأ جرح قديم ليقطر دماً ساخناً في طريقنا دون أن ننتبه؟

الهوامش

* بطلات وضحايا: المرأة والسياسات الاجتماعية والدولة في مصر، تأليف إيمان بيبرس، ترجمة عايدة سيف الدولة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.

الخروج من الظل *

عرض: هالة كمال

تستهل جو فيشر كتابها الخروج من الظل: النساء والمقاومة والسياسة في أمريكا الجنوبية (Jo Fisher Out of the Shadows: Women, Resistance and Politics in South America, London: Latin America Bureau) باقتباس يرد على لسان مناضلة أرجنتينية هي أنا ماريا، تقول:

> كان الجميع في الشوارع، رافعين الأعلام وضاربين على الدفوف يرقصون ويغنون ويبكون. وكانت أول مرة أرى فيها أعضاء من الحزبين السياسيين الرئيسيين يهتفون باسم نفس الرئيس! كان الأمل يملأ الجميع في أن هذه بداية جديدة، فقد فقدنا الكثير على مدار السنوات الماضية، ولم يكن يكفينا أن تعود الأمور إلى ما كانت عليه قبل عصر الديكتاتورية الوحشية، وإنما كنا نصبو إلى الأفضل (ص 1).

هكذا يبدأ الكتاب بعرض موجز لسقوط السلطات الديكتاتورية التي حكمت الطرف الجنوبي من أمريكا اللاتينية في كل من الأرجنتين وشيلي وأوروجواي وباراجواي، وقد انطلقت شرارة التحرر من النظام العسكري في الأرجنتين لتمتد عبر الدول المجاورة على مدار الثمانينيات بداية بالأرجنتين في عام ١٩٨٣ وانتهاء بشيلي عام 1990. وتسلط جو فيشر الضوء على الدور الذي لعبته النساء في أمريكا اللاتينية ونضالهن من أجل الديمقراطية وما أظهرته من شجاعة وإصرار على مواجهة بطش النظام العسكري، وقد صاحب ذلك المد الثوري الاحتجاجي تزايد في وعي النساء بخصوصية أوضاعهن كنساء ينتمين إلى مجتمع تسوده قيم الثقافة الذكورية، مما أدى إلى أن جمع نضال هؤلاء النساء بين العمل على مواجهة الأوضاع المترتبة على سياسات النظام من ناحية، وتوسيع نطاق نشاطهن لوضع قضايا النساء على برنامج العمل السياسي من ناحية أخرى.

ويتألف الكتاب من ٢٢٨ صفحة من القطع المتوسط وينقسم إلى ستة فصول يتناول كل منها دولة من دول أمريكا الجنوبية، مع إفراد فصلين لكل من شيلي والأرجنتين للكشف عن جوانب متعددة من أساليب نضال النساء في سبيل الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. ويسبق كل فصل من هذه الفصول تسلسل تاريخي لأهم الأحداث السياسية التي شهدتها البلاد خلال النصف الثاني من القرن العشرين، متضمنة أهم الإنجازات التي حققتها النساء. ويبدأ الكتاب بمقدمة تقدم خلفية عامة عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة في أمريكا اللاتينية، وينتهي بخاتمة تتضمن بعض الملاحظات الخاصة بالفكر النسوي والديمقراطية ونظرة مستقبلية، وتلحق المؤلفة بالكتاب معلومات تاريخية عامة عن كل من البلدان الواردة في الكتاب، بالإضافة إلى قائمة ببعض القراءات المقترحة المتعلقة بموضوع الكتاب، ثم قائمة مطولة بالمراجع، إلى جانب الفهرس.

وتأتي مقدمة الكتاب عارضة بشكل عام لأهم أشكال المقاومة التي ابتدعتها النساء في سبيل التعامل مع واقع حياتهن وتغييره بما في صالح المجتمع، فتشير من ناحية إلى كسر النساء الأرجنتينيات لحاجز الصمت والعزل،

بخـــروجهن إلى الشـــوارع في مســيرات أســبوعية مطالبــات بعــودة المعتقلين والمفقــودين، وخــروج الفلاحــات في بــاراجواي في مظــاهرات عامــة المطالبــة بحقوق ملكية الأراضي وديمقراطية الحكم. ومن ناحية أخرى لم يقتصــر احتجــاج النساء على الحيز السياسي العام وخوض معارك الحيــاة اليوميــة لضــمان سـبل الحياة لأسرهن، وإنما بدأن في الاحتجاج أيضا على القيود المفروضــة عليهن في ظــل ثقافــة ســائدة تكــرس دونيــة النســاء وتمــيز بينهن وبين الرجــال في الأدوار والحقــوق والواجبــات. إلا أن انخــراط النســاء في العمــل المنظم جــاء مفاجــأة للجميع حيث اقتصرت أدوار النساء سابقا على أدوار الأمومة والأعمــال المنزليــة وقلما تجاوزت اهتماماتهن المباحــة حــدود الــبيت والأســرة، ناهينــا عن العمــل أو الخبرة السياسية، وفي ذلك تقول جو فيشر: "باســم الأمومــة والأســرة وســعت النساء نطاق أدوارهن فامتــدت إلى الحــيز العــام، وهي عمليــة أدت إلى إحــداث تغيير على الصعيد السياسي، بل ومثلث تحديا للأفكار التقليدية عن النساء" (ص ٢).

ومن الجدير بالذكر أن الكتاب يقوم على شهادات حية للنساء المناضــلات اللاتي يروين أحداثا معينة شهدنها في حيــاتهن أو يعقبن على بعض الأوضــاع والمواقــف التي تبنينها خلال مسيرتهن، وهي شــهادات تــرد جنبــا إلى جنب التعليقــات الــتي توردها المؤلفة جو فيشر وتقوم من خلالها بإضــافة المعلومــات التاريخيــة وبعض التفاصيل للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعيــة لتســاهم في خلــق خلفيــة تاريخية تشكل جانبا من السياق العام المحيط بحكايات النساء عن تجــاربهن في "الخروج من الظل"، وتتبع الدراسة منهجا تاريخيا نسويا ماركسيا حيث تؤرخ جــو فيشر لجهود النساء في حركات المقاومة الشعبية في أمريكــا اللاتينيــة مــع أخــذ الأبعاد الطبقية وعلاقات القوى بين الجنسين في الاعتبار. ومما يلفت الانتباه في شهادات هؤلاء النســاء هــو أوجــه الشــبه في تفاصــيل حيــاتهن اليوميــة وأشــكال المقاومة التي ابتكرنها وتمسكن بها في مواجهة مجتمعاتهن الــتي تحكمهــا - إلى جانب ديكتاتورية الحكم العسكري - ثقافة "الماشيزمو" أو التحيز الــذكوري ضــد النساء.

ثقافة الماشيزمو

تعرف المؤلفة "الماشــيزمو" (machismo) باعتبــاره أيــديولوجيا ترجــع أصــولها إلى الاستعمار الأســباني ونظرتــه الدونيــة للنســاء، وهــو كمــا تقــول: "نظــام من علاقات الجندر يبالغ في تحديد الاختلافات بين الرجال والنساء طبقــا لمــا يطلــق عليه الخصائص الطبيعية لكلا الجنسين مع تحديد إطار السلوك المقبول من كــل منهما" (ص ٣). وتقوم هذه الأيديولوجيا على تصــوير الرجــال في صــورة نمطيــة تحمــل القــوة والعدوانيــة و الرجولــة في مقابــل صــورة الأنوثــة الماريــانيزمو (marianismo) القائمة على التضحية بالذات والتبعية والعاطفيــة. وبينمــا يحتــل الرجال طبقا لهذا المفهوم الحيز العام ويشغلون مجالات العمل والسياســة، يتم تحديد إطار تحركات النســاء في نطــاق الــبيت والعمــل غــير المــأجور في الحــيز الخاص.

وفي إطار ثقافة تكرس للتمييز بين الجنسين، تشير جو فيشر إلى نماذج للتمييز كما تتضح لا على مستوى الأعــراف والتقاليــد وإنمــا تنعكس أيضــا على القــوانين المدنية والجنائية (والتي تتشابه إلى حد مــذهل مــع التميــيز القــائم في القــوانين المدنية والأحوال الشخصية المطبقة في مصر!؟)، كما تبرز القصور الواضــح في حقوق النساء في العمــل والتعليم والرعايــة الصــحية، وتضــيف أن حركــة تحريــر النساء قد تراجعت بشدة بمجرد حصول النساء على حقــوقهن السياســية، إلا أن

ذلك لا يعني وصولهن إلى المناصب القيادية، وهو ما يتضح من موقف الأحزاب السياسية من مطالب النساء الحقوقية والتي توردها جو فيشر فيما يلي:

> اعتبرت أحزاب اليسار والنقابات المهنية أن مطالب النساء تسبب شرخا داخل وحدة الطبقة العاملة وأنها تمثل قضية ثانوية مقارنة بالصراع الطبقي. أما أحزاب اليمين فقد دعت النساء إلى التمسك بدورهن التقليدي كأمهات وربات للبيوت ولم توجه تلك الأحزاب سوى القليل من الاهتمام إلى موضوعات كالتعليم وفرص العمل (ص 8).

"ولم يتوقف المطبخ عن العمل"؛ مجموعات تعاونية في المدن العشوائية في شيلي

يتناول الفصل الأول من الكتاب الأوضاع التي أعقبت الانقلاب العسكري الذي حدث في شيلي في عام 1973 وما تبعه من أعمال قمع على مستوى أنشطة الأحزاب والنقابات، في الوقت الذي وقعت فيه النساء من الطبقة العاملة الفقيرة في مواجهة النظام فقد قامت النساء اللاتي تعرض أزواجهن وأبناؤهن للاعتقال والتعذيب والقتل بإقامة شبكات للمساندة المتبادلة في صورة مجموعات تضامن مع المسجونين السياسيين ولكشف مظاهر انتهاكات حقوق الإنسان. ومع تزايد حدة الأزمة الاقتصادية وانتشار البطالة لجأت النساء إلى تبني استراتيجيات جماعية لتوفير مصادر المعيشة، ومنها مشروع "الوعاء المشترك" الذي اتخذ شكل شبكة من المطابخ الجماعية المشتركة التي تعمل على توفير الطعام الأساسي لصالح الحي بأكمله، وهكذا نقلت النساء إحدى وظائفهن (الطبخ) من إطار الحيز الخاص أي البيت إلى إطار الحيز العام أي الحي، عن طريق العمل الجماعي المشترك بين النساء في الحصول على الطعام وإعداده ثم تقديمه لأبناء وبنات الحي جميعا، ويرد على لسان لوز ماريا وصف لكيفية عمل تلك المطابخ الجماعية:

> ساعدتنا الكنيسة في إقامة المطابخ الجماعية حيث تبرعت بالأساسيات كالبقول والزيت والطحين، وكان علينا أن نأتي بالباقي من السوق... كانوا يعطوننا الأشياء الفائضة التي لا حاجة لهم بها فكنا نحملها إلى المطابخ الجماعية (ص ٢٩).

وقد قامت تلك المطابخ بدورين، فمن ناحية كانت مصدرا لإطعام سكان الحي، ومن ناحية أخرى كانت بمثابة التعبير العلني عن السخط العام نتيجة لتردي الأوضاع الاقتصادية. ومن الجدير بالذكر أن معظم هؤلاء النساء لم يعتبرن عملهن هنا عملا سياسيا، حيث كان تعريف العمل السياسي قاصرا على نشاط الأحزاب والنقابات، وهو نشاط يقوم به الرجال، أما بالنسبة لنظام الحكم، فقد كان يعتبر كل عمل منظم بما في ذلك المطابخ الجماعية بمثابة فعل تحد، وبالتالي أصبحت المطابخ الجماعية وتناول الطعام جماعيا من الأنشطة السياسية، وهكذا وجدت النساء الأرجنتينيات أنفسهن في قلب أعمال المقاومة ضد الحكم العسكري.

ومما لا شك فيه أن المطابخ الجماعية قد ساهمت في تدريب النساء على التنظيم وإدارة العمل وتقسيم المهام. ومن هنا كان من الطبيعي أن تنضم النساء إلى العمل العام بعد سقوط الحكم العسكري في الأرجنتين، وفي عام ١٩٩٠ مع عقد أول مجلس وطني ضم العديد من النساء والرجال المنتخبين ممن كانوا ناشطين على مستوى المطابخ الجماعية، تقول سارة التي أصبحت رئيسة لفريق التنسيق في المجلس الوطني:

> لدينا حوالي 1500 من القادة ومعظمهم من النساء... والعديد من قادة الحي كانوا ينتمون إلى المطبخ الجماعي وغالبيتهم من النساء، وقد أصبحت النساء اكثر وعيا ومساهمة في العمل السياسي عن ذي قبل بسبب خبرة المطبخ، فلقد تعلمت أنا كل شيء أعرفه من خلال المطبخ (ص ٤٢).

الأشغال الشاقة: النقابات العمالية في اوروجواي:

تمثل اللجنة النسائية في الاتحاد الوطني للنقابات في أوروجـواي نموذجـا فريـدا في أمريكا الجنوبيـة حيث تقـوم النسـاء من عـاملات المصـانع والموظفـات في المؤسسـات الحكوميـة والمعلمـات وخادمـات المنـازل بحملات منـد سـنوات للمطالبة بالمساواة مع الرجال في الأجر وإقامة دور الحضـانة وريـاض الأطفـال والمطالبة أيضا بالرعاية الصحية وحق الإجهاض ونشر الثقافـة الجنسـية، إضـافة إلى إقامة ندوات حول قضايا تخص النساء مثل سرطان الثدي والعنف المنزلي.

ومع استيلاء الجيش على الحكم في انقلاب عسكري شهدته أوروجواي في عـام ١٩٧3، تم تحديد الحريات وفرض الرقابة على الصـحافة والتعليم، فمـا كـان من اتحاد النقابات العمالية إلا أن دعا إلى إضـراب عـام سـعت الحكومـة العسـكرية على إثره إلى التخلص من كافة النشـطاء من النقـابيين والنقابيـات. ومـع غيـاب حركة نقابية فعالة تحول النشاط لحل مشكلات الفقر من مقار العمل إلى الحي والمجتمع، وفي بدايـة الثمانينيـات نظمت النسـاء أنفسـهن في "جمعيـات ربـات البيوت" فانشان المطابخ الجماعيـة والعيـادات المحليـة والـدكاكين للتعامـل مـع تدهور الخدمات والأزمة الاقتصادية الطاحنـة، كمـا اتخـذ الاحتجـاج على الأوضـاع المتردية صورا أكثر وضوحا ومن أشهرها الطرق على آنية الطبخ الفارغــة بحيث يرج صداها أرجاء العاصمة لتذكير السلطة بروح المقاومة، كما انخرطت النســاء في مجموعات للمطالبة بحقوق الإنسان في مواجهة أكـثر صـراحة مـع النظـام. وتستشهد المؤلفة بواحدة من قادة الحركة العمالية. حيث تقول ميبل:

> بدأنا بعقد اجتماعات في بيوت النساء للحديث عما يمكننا القيام به على مستوى الحي، وكان نضالنا الأساسي ضد الديكتاتورية ولكننا بدأنا مناقشة المشكلات التي تواجهنا كنساء. النساء اللاتي تم اعتقال أزواجهن، والنساء ذوات الأزواج العاطلين عن العمل، والنساء العاملات بأجور متدنية، كانت بيننا أعداد من النساء المنخرطات في مجموعات حقوق الإنسان، وقد عملت أنا مع مجموعة "أسر السجناء السياسيين والمفقودين" (ص٥٢ - ٥٣).

وقد بدأت الحركة النقابية تعيد بناء ذاتها من خلال "الجمعيات العمالية" متضـمنة المطالبة بالحرية والديمقراطية ضمن برامجها، ومع تزايـد وعي النسـاء بـالتمييز الــذي يمــارس عليهن كنســاء تزايــدت أعــداد المنظمــات النســائية العماليــة والأكاديمية والطلابية، كما نشأت مجموعة سـرية هي "اتحـاد نسـاء أوروجـواي" أخـذت في الإعـداد المظـاهرة الأول من مـايو عـام ١٩٨٣، وعلى الـرغم من أن بداياتها كانت على سبيل تدعيم نهضـة الحركـة العماليـة إلا أن الاتحـاد بـدأ يتخـذ شكل المنظمة النسـوية. ومـع اتسـاع هـامش الحريـات في الثمانينيـات واجهت النساء صعوبة الوصول إلى المناصب القيادية والـدفع بمطـالب النسـاء وهـو مـا تعبر عنه الناشطة النقابية موريانا قائلة: "كانت النقابـات تتحـدث دومـا بأصـوات الرجال ولها وجه الرجال وتعبر عن فكر الرجـال" (ص 60). ومن هنـا تم إنشـاء اللجنـة النسـائية الـتي تبنت مطـالب النسـاء ومن أهمهـا: المسـاواة في الأجـور وإقامة الحضانات في أماكن العمل ونشـر الـوعي الصـحي، بالإضـافة إلى إثـارة

موضوعات "محرمة" مثل الحياة الجنسية والإجهـاض والعنـف المـنزلي. ويتضـح من ذلك التماس القـائم بين الحقـوق العماليـة والمطـالب النسـوية في مجتمـع ينظر بالشك نحو مفهوم النسوية كما نستشفه من كلام موريانا:

> حين بدأنا نشاطنا كان مفهوم "الحركة النسوية بمثابة كلمة بذيئة المعني... وأذكر أنني في البداية حين كانوا يسألونني إن كنت نسوية، كنت أجيب: "لا، لست نسوية إذا كان ذلك يعني المواجهات مع الرجال وافتراض أنهم جميعا سيئون، أما إذا كانت النسوية تعني النضال من أجل المساواة عامة والمساواة في الأجور، فنعم، أنا نسوية". وبشكل أو بآخر كانت هذه إجابتنا جميعا على هذا السؤال، وهي إجابة تكتيكية من ناحية، وكذلك لأننا لم نكن على نفس القدر من النسوية التي أصبحنا عليها الآن (ص ٧٢).

تكسير الأحجار: الفلاحات في باراجواي

شـهد شـهر نوفمـبر من عـام 1985 انـدلاع المظـاهرات في مدينـة كـاجوازو الصـغيرة وأكـبر تجمـع للنسـاء في البلاد ونشـأة أول منظمـة للفلاحـات في باراجواي. فمنذ الانقلاب العسكري عام ١٩٥٤ تعرضت البلاد لحكم عسكري قمع كافة أشـكال التنظيم الشـعبي وغلـف البلاد في حالـة من الخـوف، وخاصـة مـع اسـتخدام الدولـة لأسـاليب "القمـع الوقـائي الممثلـة في الاعتقـالات العشـوائية والتعذيب، وفي هذا الإطار كانت معاناة النساء مزدوجة نظرا لخضـوعهن كـذلك إلى ثقافة الماشيزمو بما فيها من تحيز سافر ضد النساء.

ومع تفاقم الفقر قام الفلاحون عام 1980 بإنشاء "حركة الفلاحين في باراجواي السرية وكان من أهم مطالبها توزيـع الأراضـي ودعم الحكومـة للفلاحين وحريـة التنظيم واحـترام حقـوق الإنسـان، دون أن يتضـمن أي برنـامج خـاص بقضـايا النساء، ويرد على لسان إحدى المناضلات وتدعى ماجي أن النسـاء تـوجهن إلى الرجال داعيات إلى إضافة مطالب النسـاء إلى برنـامج الحركـة وهـو مـا تحقـق بالفعل بعد فترة ومشقة:

> بحلول عام ١٩٨١ أدركنا أن النساء لا يشاركن في الحركة، فقد كنت أنا المرأة الوحيدة ضمن قيادات حركة الفلاحين في باراجواي. وقد بدأت مع ريجينا في عقد اجتماعات للنساء فقط لتشجيع النساء على المشاركة. ففي وجود الرجال تسكت النساء، فأردنا إيجاد حيز خاص بنا حيث يمكن للنساء مناقشة مشاكلهن... كانت أكبر مشكلة واجهتنا هي أن الرجال لم يسمحوا لزوجاتهم بالخروج من البيت (ص ٨٣).

وفي عـام 1985 تأسسـت لجنـة الفلاحـات واتجهت جهـود النسـاء على مـدى السنوات الماضية إلى العمل السياسي مع التركيز على المطـالب العامـة وعلى رأسها إعادة توزيـع الأراضـي الزراعيـة، ذلـك إلى جـانب مواجهـة كافـة أشـكال التمييز ضد النساء، وعلى الرغم من التغيرات العارمـة الـتي تحققت على مـدى سـنوات قليلـة إلا أن نضـال النسـاء في بـاراجواي من أجـل العدالـة الاقتصـادية والاجتماعية ما زال حيا.

"اين ابناؤنا وبناتنا ؟": امهات وجدات المفقودين في الأرجنتين:

في تمام الثالثة والنصف من عصر كل يوم خميس تجتمـع مجموعـة من النسـاء في "ميدان مايو" بوسط مدينة بوينـوس أيـريس أمـام قصـر الرئاسـة مرتـديات غطاء رأس أبيض مطـرز بعبـارة "أعيـدوا أبناءنـا أحيـاء". وقـد بـدأ ذلـك التجمـع الأسبوعي منذ إبريل عام ١٩٧٧ بعد مرور عام على وصول العسـكر إلى الحكم،

فاجتمعت النساء مطالبات بإعادة بنائهن وأبنائهن "المفقـودين" في إطـار بطش الحكومة الجديدة وقيامهـا بالاعتقـالات العشـوائية والسـجن والتعـذيب والإعـدام للمعارضــين - أو من تظنهم من المعارضــين للحكم العســكري. ومــا لبثت أن أصبحت حركة هؤلاء النساء معروفة باسم "أمهات ميدان مايو".

وقد خضع النظام لتصوراته التقليدية بشأن النساء فلم تكن هنالك خطـورة - من وجهة نظر النظام - من مجموعة من النساء ربـات الـبيوت في منتصـف العمـر، واعتبرهن مجموعة من "النساء المجنونات اللاتي لا يمثلن مصدر خطـر حقيقي. وقد ظل الأمر كذلك إلى أن بدأ التنظيم يأخذ شكلا علنيا، فبالتعاون مع عـدد من منظمات حقوق الإنسان نشرت "الأمهات" إعلانا في الصحافة يطلبن معلومــات عن أبنائهن المفقـودين، كمـا أعـددن بيانـا وجمعن عليـه خمسـة وعشـرين ألـف توقيع يطالب بالإفراج عن المعتقلين ونظمن مسيرة لتقديم البيان إلى الحكومة، انتهت يتدخل الشرطة واعتقال حوالي ثلاثمائة شـخص، وبالتـدريج تغـير خطـاب الدولـة وأصـبحت الإشـارة إلى "الأمهـات" تتم لا باعتبـارهن "مجنونـات" وإنمـا "أمهات الإرهابيين"، وأعقب ذلك حملة اعتقالات ضد الأمهات، وتصـف ماريـا دل روزاريو الموقف بقولها :

> جاء اعتقال الأمهات بمثابة ضربة شديدة لمنظمتنا ولكنها جعلتنا أكثر تصميما على معرفة حقيقة الأوضاع، وكنا بالطبع في حالة رعب شديد شعر به الجميع، وقالت لي أسرتي: "احترسي فقد يحدث لك مكروه"، ولكني قلت لهم "ما الذي يفوق اختطافهم لابني؟" (ص ١١٠).

وإضــافة إلى الأمهــات كــانت هنالــك الجــدات ممن اعتقلت بنــاتهن الحوامــل وأبناؤهن، فكـان مصـير المولـود والأطفـال الصـغار لأبنـاء المعتقلين والمعتقلات التعامل معهم على أنهن "أسرى حرب". ومن هنا نشـطت الجـدات في محاولـة التعـرف على أسـماء الأطبـاء والمولـدين المتواطـئين مـع أجهـزة الحكم، وذلـك للتوصل إلى أماكن أحفادهن وحفيداتهن الصـفار، وشـهدت الثمانينيـات محاكمـة الضباط المسؤولين عن تجاوزات حقوق الإنسـان في نفس الـوقت الـذي بـدأت فيه عملية البحث عن المفقودين واللجوء إلى القضاء ومحـاولات إثبـات النسـب بعد العثور على الأطفال، بالتعاون مع المحامين والأطباء النفسيين والباحثين.

وتختلف "الأمهات" عن "الجدات" وعن غيرها من المنظمات في رفضها التعاون مع مؤسسات الدولة، ويتمحور نشاطهن حول رفض التعاون مع الحكومات الـتي قامت بحماية قتلة المفقودين، وتعتبر الأمهات أنفسهن خارج أي نشاط سياســي بل ويعتبرن أنهن يقمن بتحويـل "السياسـة" عن طريـق تبـني قيم جديـدة تقـوم على اللاعنف والتضامن والعمل من أجل العدالة الاجتماعية، والعمل بمعزل عن كافة الأحـزاب السياسـية، كمـا لعبت الأمهـات دورا في تغيـير الصـورة النمطيـة للأمهات السلبيات غير الفاعلات سياسيا، فأصبحت الأمومة هنا هي الأسـاس في رفض المجتمع وقيمة السائدة، والنضال ضد القهر والقمع.

الجبهة المنزلية: ربات البيوت وصحة المجتمع في الأرجنتين

قـام نظـام الحكم العسـكري بفـرض قيـود وممارسـة أعمـال قمـع على نشـاط منظمات الطبقات العاملة مع فتح الأسواق المحلية للتجارة الحرة، مما أدى إلى تـدهور الصـناعة المحليـة وانهيـار الاقتصـاد، وعلى العكس من غيرهـا من دول أمريكا اللاتينية، لم تشهد الأرجنتين حركة واسعة في أوساط النسـاء في الأحيـاء الفقيرة، وإنما تمثلت أولى ردود الأفعال في نسـاء الطبقـة الوسـطى من ربـات البيوت اللاتي خرجن عام ١٩٨٢ في مسيرات احتجاج، أعقبها بعد عامين تأسيس

نقابـة لربـات الـبيوت باعتبـار ربـات الـبيوت يمثلن قـوة عاملـة لا مجـرد طاقـة مستهلكة.

وقد كان ولاء الطبقة العاملـة في الأرجنـتين لنظـام الحكم البـيروني (نسـبة إلى الرئيس بيرون) وحزبه الذي جعل قضايا العدالـة الاجتماعيـة على رأس برنامجـه السياسي، ونتيجة للدور الذي قامت به الدولة وتبنيها على مـدى سـنوات طـوال لقضـايا الطبقـة العاملـة إضـافة إلى دور الكنيسـة الكاثوليكيـة في الأرجنـتين أن اعتمد الشعب على الدولـة والكنيسـة وفقـدوا روح المبـادرة. ومن ناحيـة أخـرى اشتركت الكنيسة مع النظام الحاكم في تأكيد أدوار النسـاء التقليديـة في صـون العقيدة والمحافظـة على النظـام الأسـري، كمـا تحـالفت الدولـة والكنيسـة مـع "رابطة ربات الـبيوت" وهي من أقـدم المنظمـات النسـائية في الأرجنـتين الـتي تأسست عام 1956 وكان من أهدافها توعية نسـاء الطبقـتين العليـا والوسـطى بكيفية إدارة شؤون المنزل واكتساب المهارات كالحياكـة والتطريـز من منطلـق الـدور التقليـدي للنسـاء، كمـا أدارت حملات ضـد اسـتغلال جسـد المـرأة في الإعلانات والمواد الإباحية. ونظرا لطبيعتها النخبوية وأنشطتها الخيرية لم تتعرض لمواجهات مع النظام العسكري.

وعلى النقيض من ذلك انطلقت شرارة منظمة نسائية أخرى لربـات الـبيوت من شوارع العاصمة بوينوس أبـريس عقب حـرب جـزر الفوكلانـد عـام ١٩٨٢، حيث بدأت هؤلاء النساء في الدعوة إلى إضراب عام عن الشراء لمدة أربع وعشـرين ساعة، معلنة ميلاد "حركة ربات البيوت" في بوينوس أيريس عـام ١٩٨٢، والـتي جاءت معبرة عن الاحتجاج على ارتفـاع الأسـعار وكسـرت قاعـدة عـدم التـدخل الـتي عايشـها الشـعب الأرجنتيـني على مـدى عقـود من الحكم، ومـا لبثت أن انتشـرت "حـرب ضـد الغلاء" في كافـة أنحـاء البلاد، وفي نوفمـبر ١٩٨٢ بـدأت النسـاء حملـة على مسـتوى الأرجنـتين "الامتنـاع عن الشـراء يـوم الخميس" وصاحبها بيـان سـلمنه إلى وزيـر الاقتصـاد مطالبـات بتحكم الدولـة في الأسـعار ودعم الخبز واللحوم والحليب وغيرهـا من المطـالب، وتصـف مارتـا انـدلاع تلـك الحملة قائلة:

> وقفنا أمام الدكاكين المحلية في مجموعات تحمل لوحات في محاولة لإثناء الناس عن الشراء. وقد دخلنا في جدل ومناقشات مع أصحاب الدكاكين، فلكم أن تتخيلوا أنهم لم يكونوا راضين عن ذلك التجمع النسائي أمام محلاتهم. وحين تعيشين في حي صغير فإنك تعرفين البقال والفران والجزار ويعرفونك مما يزيد من صعوبة الموقف، فكانوا يقولون لنا: "هذه المعركة ضدي أنا، وأسرتي في حاجة إلى الطعام هي الأخرى، وعلي أن أدفع فواتير الكهرباء وإيجار السكن!" وكانوا يأتوننا بفواتيرهم فقلنا لهم أن عليهم أن يحتجوا على الأوضاع للحكومة وليس لنا (ص ١٤٧).

وبحلول عام ١٩٨٣ تشكلت مجموعـات ربـات الـبيوت المؤلفـة من آلاف النسـاء مما أدى إلى تحول حركة ربات البيوت في بوينوس أيريس إلى "الحركة الوطنية لربات البيوت" وتحددت مطالبها في 18 نقطة حـول الغلاء والخـدمات والسـكن والعمل، وكان الأسـاس الـذي تجمعن حولـه هـو العمـل المسـتقل عن الأحـزاب السياسية، وهو ما تصفه مارتا كالآتي:

> لقد قالوا عنا أننا شيوعيات ويساريات مع أن معظمنا لم تكن لديه أية تجارب سياسية، فلم يكن من الممكن للشابات بيننا أن يتمتعن بخبرة سياسية لأننا قضينا سنوات المراهقة في ظل نظام ديكتاتوري، ونظرا لغياب خبرتنا السياسية نجحوا في استغلالنا... فقد استغلت وزارة التجارة

الدولية حملتنا وطبعت بوسترات تدعم الإضراب عن شراء اللحوم، ولم يكن لدينا نحن أية بوسترات حيث لم تتوفر لنا الأموال اللازمة لطباعتها، بل وقامت الحكومة بتوزيع منشورات باسمنا. ولم يكن هدفهم تخفيض الأسعار وإنما خفض الاستهلاك المحلي وبالتالي زيادة الصادرات! وقد عرضت الأحزاب السياسية علينا المساعدة، ولكننا فضلنا الاحتفاظ باستقلاليتنا (ص ١٤٨ - ١٤٩).

وبدأت الحركة الوطنية لربات البيوت تضع قضايا حقوق النساء على برنامجها وتختلف عن النقابات في كونها ترعى مصالح النساء اللاتي لا نقابة لهن، حيث تتبنى النقابات العمالية شؤون العاملين والعاملات بينما تحتل أعمال البيت ومكانة ربة البيت موقعا له خصوصيته، وفي عام ١٩٨٤ تم إنشاء "اتحاد ربات البيوت في جمهورية الأرجنتين" ليرعى فئة ربات البيوت، وليكون تتويجا لجهود تحويل قضية ربات البيوت من مجال الحيز الخاص إلى الحيز العام. ومع التغيرات التي شهدتها الأرجنتين (وما زالت) والتطورات التي طرأت على أوضاع النساء يظل من أهم منجزات النساء الناشطات هو إثارة وعي المؤسسات الرسمية كالأحزاب والنقابات بأهمية إدراج حقوق النساء ضمن برامجها، ومن ناحية أخرى تمثل جهود العمل النسوي مصدرا لتمكين النساء، وهو أمر نسمع أصداءه في كلام تينا حين تقول:

ما يهمني هو الصحبة حيث أنني لا أشعر بالوحدة بل أشعر بالمساندة فتقل بذلك معاناتي. حيث تشعرين بأن الكثير من مشاكلك ليست مشاكل خاصة بك وحدك وإنما هي مشاكل تعاني منها كافة النساء، مما يعني بأن في إمكاننا العمل معا لتغيير حياتنا (ص ١٧٠).

الديمقراطية في الوطن والديمقراطية في البيت: الحركة النسوية الجماهيرية في شيلي

كانت بدايات الحركة النسوية في شيلي مرتبطة بنساء الطبقتين العليا والوسطى وكان يتم النظر إلى تلك الحركة باعتبارها نخبوية وبعيدة عن مطالب نساء الطبقة العاملة. ومع حصول النساء على حقوقهن السياسية تفككت الحركة النسوية وتم امتصاصها في إطار الأحزاب السياسية التي يتزعمها الرجال ويوجهها برنامج تحتل فيه هموم النساء مكانة ثانوية. ومع وصول الجنرال بينوشيه ونظامه العسكري إلى الحكم تراجعت إنجازات النساء حيث تمت السيطرة عليها لتخضع تماما للنظام ولتكون "الأمانة العامة للمرأة" و"مراكز النساء" وسيطا لنقل ونشر الأيديولوجيا العسكرية.

إلا أن ذلك لم يمنع النساء في أحد أحياء العاصمة سانتياجو من إنشاء "حركة النساء" في عام ١٩٨٢، وذلك في تحالف مع ما يصل إلى خمسة عشر تجمعا من التجمعات النسائية في غيره من الأحياء، وتضمن عمل المنظمة إقامة دورات تدريبية على المهارات المدرة للدخل وتوعية صحية وغيرها من القضايا الثقافية والاجتماعية، وذلك في إطار مستقل تماما عن الأحزاب والنقابات وغيرها من المؤسسات، وهو ما تصفه ماتيلدا كالآتي:

كان التحدي الذي واجهنا هو بناء حركة مستقلة بقدر المستطاع عن الكنيسة وعن الأحزاب السياسية... لقد شكلنا لجنة مؤقتة وحصلنا على بعض الدعم الخارجي وعقدنا ندوة حول النساء والتاريخ وتحدثنا عن دور النساء في أعمال النضال الشعبي، وهو ما اعتبروه عملا "سياسيا" (ص ١٨٠).

وقد اندمجت النساء في الدعوة العامة من أجل الديمقراطية وحقـوق الإنسـان، كما بدأن في الضغط لإحداث تغيـيرات اجتماعيـة على مسـتوى الأسـرة، وهكـذا جمعن بين النضال الطبقي والنسوي رغم التحديات التي واجهت "حركة النساء" لما يحمله مفهوم النسوية أحيانا من تخوفات من كونه يعكس استراتيجية نخبوية إمبريالية لإحداث شـرخ في النضـال الطبقي، وهـو مـا تكشـف عنـه فلـورا حين تقول:

> الأمر اليقيني الوحيد هو أن "الحركة" كانت حركة اجتماعية مستقلة عن الأحزاب السياسية، وأننا كنا تجمع بين ربات البيوت المسيسات وغير المسيسات داخل حركتنا الديمقراطية، كنا نريد أن نلعب دورا في نضال الطبقة العاملة من أجل الديمقراطية، ولكننا كنا نريد تحولا ثقافيا ومجتمعا تحدث فيه تغيرات في القيم السائدة... وقد بدأنا ندرك أننا تختلف عن التوجه النسوي القائم - وأننا كنا نتبنى فكرا نسويا شعبيا (ص ١٨٦).

الخاتمة

وفي ختام كتابها حول دور النساء في حركة المقاومـة وخصوصـية تلـك التجربـة في أمريكا اللاتينية تورد جو فيشر بعض الملاحظات النهائيـة مؤكـدة على الـدور الذي لعبته نساء الطبقة العاملة في سبيل تغيير أوضاعهن وكـانت البدايـة بـدافع مواجهة الفقر والبطالة مما شجع النساء على الاندماج في العمل السياسـي مـع تزايد وعيهن بخصوصية موقعهن كنساء، وقد بدأ تصورهن للعمل العـام باعتبـاره امتـدادا لأدوارهن المنزليـة، إلا أنهن مـا لبثن أن اقتحمن الحـيز العـام وكسـرن الحدود الصارمة بين البيت والحي والمجتمـع. ومن الجـدير بالـذكر عـدم تخـوف المناضلات من مواجهة أساليب القمع العسـكري وتحـولهن من خلال تجمعـاتهن المسـتقلة عن الأحـزاب والنقابـات والمؤسسـات الرسـمية إلى قـوة وموقـع للمقاومة.

وتشير جو فيشر إلى تأثير الفكر النسوي على حركات المقاومة التي قـامت بهـا النساء في أمريكا اللاتينيـة. وتوضـح دور النظـام العسـكري والإعلام في تشـويه مفهوم النسوية والترويج لها باعتبارها تعـبر عن مصـالح الطبقـة الوسـطى، كمـا قامت قوى أخرى باتهام النسوية بأنها تنتمي إلى مؤامرة إمبريالية تسبب شـرخا في النضال العمالي. ومع ذلك اتخذ نشاط النساء طبيعة نسـوية بـل وتطـور في بعض الحالات ليجمع بين النضال الطبقي والنسوي ونشأة النسوية الشعبية.

وتلفت جـو فيشـر أنظارنـا إلى أن عـودة الأحـزاب والنقابـات إلى نشـاطها في أعقاب سقوط أنظمة الحكم العسكري يعـني عـادة عـودة الرجـال إلى مناصـب القيادة وامتصاص النساء في المراتب الأدنى ضمن التراتبيـة الحزبيـة والنقابيـة. ومن هنا كانت أهمية نضال النساء من أجـل وضـع مطـالبهن على بـرامج العمـل الحكوميـة بتكـوين جماعـات ضـغط من خلال منظمـات وتجمعـات مسـتقلة عن الأحزاب والنقابات.

وتختتم المؤلفة كتابها بنظرة تنطلق من الحاضر نحو المسـتقبل، فـترى أنـه في لحظة يبدو فيها المستقبل قاتمـا على المسـتويين الاقتصـادي والسياسـي، ومـع تزايد خيبة الأمل في النقابات والأحزاب السياسية تمثل الحركة النسـائية مصـدر إحياء وتنشيط لدور الطبقة العاملة، فقد ساهمت النساء في أمريكا اللاتينيـة في إضفاء بعد ديمقـراطي على السياسـة بانـدماجهن في الحيـاة العامـة والأحـزاب السياسـية والنقابـات العماليـة رغم مـا يواجهنـه من مصـاعب في الوصـول إلى المناصـب القياديـة، وممـا لا شـك فيـه أن التحـول والتغيـير في أوضـاع النسـاء

يتضمن مواجهة الصور والأدوار التقليدية من خلال تنمية الوعي وقيام التعاون والتضامن بين النساء وفرض صور جديدة لأدوار النساء في الحياة - بالنضال الفعلي والمقاومة المستمرة.

الهوامش

* الخروج من الظل: النساء والمقاومة والسياسة في أمريكا الجنوبية، تأليف: جو فيشر ١٩٩٣.

وثائق

مقاومة النساء

عرض وتقديم: رمضان الخولي

الوثيقة بشكل عام هي مستند رسمي أو عرفي يسجل تصرف قانوني أو واقعة قانونية بهدف إثباتها أو إنشائها. والوثائق التي سنتناولها هي نص رسمي وصل إلينا من المحكمة الشرعية، وهو يسجل وقائع قانونية بهدف إثباتها. بعد أن نظر القضايا القاضي الشرعي وفقا لمذهبه: حيث يوجد أربعه قضاة علي المذاهب الأربعة، ومن حق صاحبة (أو صاحب) الشكوى أن يختار القاضي الذي يود أن تنظر القضية علي مذهبه وفقا لما يراه في صالح قضيته [إلا في حالات قليلة: حيث كان القاضي الحنفي العثماني يفرض عدم نظر بعض القضايا إلا أمامه، وهي في الغالب المتعلقة بالصفقات التجارية الكبيرة نظرا المرسوم التي يتم تحصيلها، وفي نفس الوقت فإن التجار بشكل عام كانوا يفضلون المذهب الحنفي، نظرا للتسهيلات التي يقدمها هذه المذهب المعاملات التجارية]، وكتبها كاتب المحكمة : حيث كان يعمل في كل محكمة كاتبان أو ثلاثة يرأسهم باش كاتب، يتولى عملية فيد الحالات المقدمة للمحكمة كل يوم في سجلات (حنا ١٩٩٣ : ٣٥)، حيث يكتب رؤيته وفق ثقافته الدينية والمذهبية ووفق ما تذكره كتب الشروط لهذا المذهب الذي ينتمي إليه، وعليه فالنص هنا هو نص مثبت لواقعة قانونية عبر السلطة الرسمية الدينية.

ومن ثم فالوثائق التي بين أيدينا تمثل التعبير القانوني " الفقهي عن قضايا مجتمعية، وعليه فكما تعكس نشاط المؤسسة القضائية فإنها تعبر عن بعض الممارسات الاجتماعية و تسهم في إلقاء الضوء علي تطور عدد من الأنماط الاجتماعية عبر الزمن" (أجمنون ١٩٩٩: ١٣٧)

وهذه القضايا تعتمد علي المرجعية الدينية (القانون الإسلامي) في المقام الأول - سواء في سببية الحكم، أو في منطق سير القضية - وتلك المرجعية الدينية التي لا تقتصر علي النصوص التشريعية، وأقوال الفقهاء الأربعة أو اجتهادات تعبر عن ظروف اجتماعية مختلفة فحسب، بل تمتد أيضاً إلى الاجتهاد الفقهي داخل النص الشرعي لمواسمته مع الواقع الاجتماعي المعاش. فهذه الفتاوى التي تتضمنها الوثيقة لا تعبر عن التصور المثالي للأوضاع الحياتية، بل علي فتوى أو اجتهاد عبر مشكلة اجتماعية غالبا ما يقدمها صاحب المشكلة أو أحد طرفيها من منطلق أنها تحقق مصلحته في القضية اعتمادا علي رأي شرعي، ومن ثم فمنطق تقديم السؤال، وقدرة السائل علي صياغة قضيته، ولمن يقدم السؤال (لأي مذهب) يكون عاملا مهما في طبيعة سير القضية، الأمر الذي يمكن أن يستخدم في دراسة دور الفرد في حماية مصالحه الخاصة داخل منطق القانون، وما يهمني أن أؤكد عليه في تلك النصوص الوثائقية هي مدى قدرة الفرد - رجلا كان أو امرأة - علي أن يعرض حالته أو قضيته من خلال وضعية معينة، ومقدار وعيه بالأبعاد الاجتماعية والدينية المحيطة بالمجتمع لنيل مصلحة معينة.

وعليه يمكن استخدام الوثيقة إلي حد ما كمؤشر ذي دلالة مهمة ومصداقية عالية نسبيا في قياس الوعي الاجتماعي بتوازن القوي داخل الوسط الثقافي علي سبيل المثال بين الرجل والمرأة مثلا أو بين كل منهما من جهة والسلطة القانونية أو سلطة العرف من جهة أخرى.

وقد عمد الباحث إلي اختيار الوثائق من فترة ما قبل القرن التاسع عشر الميلادي - أي قبل الفترة التي أتفق علي أنها بداية بناء مصر الحديثة علي يد

محمـد علي - والـتي سـاد فيهـا الاعتقـاد "بـأن الإصـلاحات التشـريعية الحديثـة، وإدخال القوانين الوضعية "العقلانية" الموضوعة علي النموذج الأوربي والمطبقة علي المستوي القومي، قد أحدث تغـيرات إيجابيـة" (سـنبل ١٩٩٩ : ١٣)، فـزمن الوثيقتين هو الربع الأخير من القرن السابع عشر الميلادي/ ١١٠٣هـ، وبداية الربع الأخير من القـرن الثـامن عشـر الميلادي / ١١٨٧ هــ، في محاولـة للتعـرف على وضعية النساء في تلك الفترة، أي أن النمـاذج الـتي تم اختيارهـا هي من الفـترة المعرفة بأنهـا فـترة التخلـف الحضـاري وجـزء من رؤيتـه محاولـة إعـادة اختبـار مسألة التخلف الحضاري، وانتهـاك حقـوق النسـاء المرتبـط بتـاريخ تلـك الفـترة بشكل خاص، ومدي ارتباط ذلك بكونه إسلاميا.

الحكاية في الوثيقة الأولي

جاءت إلى القاضي امرأة تدعي "خديجة"، وأخبرته أنها الآن طليقة رجـل يـدعي "علي المغربي" منذ خمس سنوات ولها منه ولد صغير يدعي "سعيد"، ومطلقها سافر واستقر ببلده سوس بالمغرب، مهملا الولد في حضانتها دون أن يـترك لـه شيء، والحال أن أخت سعيد لأمه قـد تـوفيت وورث عنهـا حقـه الشـرعي وهـو مقدار السدس، ولما علم والده بذلك أتي من سـوس ليطـالب بالولـد، وحـاولت أن تقنـع القاضـي بـأن ذلـك ليس من حـق الأب المـذكور، وليس في مصـلحة الطفل، مستعينة بفتاوي شرعية، وآراء الفقهاء لتدعيم مطالبهـا، وأتت بالشـهود ليؤكدوا صدق روايتها. وقد نجحت في ذلك إذ حكم لها القاضـي بعـدم أخـذ الأب للولد ثم عينها وصية شرعية علي الطفل وعلي أمواله.

هذا هو ملخص الحكاية كما جاءت بالوثيقـة وهي بنـاء علي هـذه القـراءة الأوليـة نمـوذج لقضـية امـرأة تطـالب بحقهـا في الاحتفـاظ بابنهـا ورعايـة مصـالحه في مواجهـة الأب عـبر السـلطة القضـائية، ووفقـا للقـانون السـائد وهـو القـانون الشرعي. لكن القراءة المتأنية تضعنا أمام العديد من التسـاؤلات الـتي لا تتـوفر لها إجابات داخل النص. من هذه الأسئلة:

- هل الطرف الأخر في القضية وهو الأب "علي المغربي" موجـود في الجلسـة، أو حضر أحد جلسات القضية التي يمثل الطرف المدعي عليه فيها؟ إن كـان قـد حضر فلماذا لم يسأله القاضي فيما نسب إليـه من تركـه لابنـه وإهمالـه دون أن يترك له مالا؟ لمـاذا لم يسـأله القاضـي فيمـا نسـب إليـه من السـفه والتبـذير؟ ولماذا لم ينكر ذلك؟ وان كان موجودا بمصر في وقت الدعوى فلماذا لم يحضـر الجلسة؟

- ما حاجة الأم إلي أن تتخندق وراء كل هذه الأسـانيد القانونيـة منـذ البدايـة في تقديمها لأحقيتها في الاحتفاظ بابنها مع أنـه كمـا ورد في أراء الفقهـاء كـان كـل سبب في حد ذاته كافيا كسبب قانوني في تحقيق مطالبها في الاحتفاظ بابنها؟

- لماذا أتت منذ البداية بفتاوى معها تؤكد حقها القانوني؟

اعتقد أن وضع هذه التسـاؤلات الـتي يطرحهـا النص دون إجابـات في مواجهتـه، تتيح وعيا معمقا في فهم النص، وبالتالي محاولـة فهم القضـية وأبعادهـا وكيفيـة إدارتها داخل وخارج المحكمـة، ومن ثم محاولـة التعـرف علي البعـد الاجتمـاعي للقضية عبر النص القضائي.

- فأولا يأتي السؤال حول الرأي الشرعي "مـتي ينتقـل الطفـل من حضـانة أمـه إلى أبيه؟" يجمع معظم الفقهاء، علي أنه إذا استغنى الصبي عن أمه فسار يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجى وحده يصير أبوه أحق بضمه إليـه لتأديبـه ليتخلـق

بأخلاق الرجال. وقد رأي عدد من الفقهاء أن الصبي إذا بلغ سن السابعة (وهو سن التكليف) يخير بين أبويه، وإن رأي الإمام محمد عبده أن يتحقق القاضي في السبب وراء تخير الصبي لأي من أبويه، إذ ربما يكون أن الصبي يختار من يتركه يلهو ويمرح، بعيدا عن الالتزام بأي تكليف، وعلي أية حال فالولد في حالتنا لم يصل إلي هذا السن الذي ينزع فيه من أمه.

- ثانيا من بين عشرات الحالات التي قمت بدراستها والمتعلقة بضم الولد أو البنت للأب وانتزاعه من الأم وانتهاء حضانتها، كان الأب هو الذي يأتي للمحكمة كي يطلب من القاضي أن يسلمه الطفل (هذا إذا كانت الأم معترضة). أو حتى لكي يثبت انتهاء حضانة الأم وأنه لا حق لها في المطالبة بنفقة للطفل، وكانت هذه هي الحالة الوحيدة التي أتت الأم لكي تثبت عند القاضي ألا حق للأب في تسلم الطفل، وهذا الاستثناء لا يضعف موقف المرأة بقدر ما يشير إلي أهمية الحالة التي نتناولها، كما أن عدم سؤال الأب فيما نسب إليه وعدم وجود اعتراض منه بل وعدم وجود صوت له نهائيا داخل النص، يشكك كثيرا في حضور الأب.

من ذلك يمكن أن نعيد التفكير في خط سير القضية فالأب ربما لم يأت أصلا من بلده سوس وأرادت الأم أن تحقق مصلحة لها عبر تلك القضية كنوع من الحيطة قبل أن يكون من حق الأب المطالبة بذلك (إذا بلغ الطفل 7 سنوات)، ووقتها ربما لن تتمكن من أن تدفع ذلك عن نفسها، إن قدمت القضية من منطق حفظ الصغير من الضياع، وتربيته وتعليمه مهنه يتكسب منها، لما في ذلك من الحفظ والمصلحة للصغير كما هو المنطق القانوني السائد في قضايا مطالبة الآباء بضم الأطفال إليهم في تلك الفترة التاريخية، ووقتها لن يكون أمام القاضي إلا ان يلبي طلب الأب، وحتى إن دفعت الأم بعدم قدرة الأب علي تنمية أمواله، فسيكون من حق القاضي أن يدفع بالمال إلي من يوثق به ليتاجر به وينميه (الخولي : ١٩٩٨)، ومن ثم فهي محاولة منها لتفادي الصدام مع نص قانوني وعرف اجتماعي سائد، وذلك باستثمارها وتفعيلها أيضا لنص قانوني وعرف اجتماعي آخرين، وهو ربما ما يبرر لنا منطق تعدد الأسانيد القانونية التي تقف وراءها في تبريرها لطلبها، فكأنها تعلم سلفا أنها لا تدير صراعا ضد زوج فقط - رجل - بل تديره في نفس الوقت ضد سلطة قانونية يمكن أن تكون في غير صالحها، إن قدمت القضية من منطق آخر، أو كان الأب موجودا، من خلال قاضي أو فقيه - رجل - وعليه فإن منطق إدارتها لقضيتها وتقديمها سواء في غيبة الزوج، أو حتى قبل أن يأتي للمطالبة بابنه، واستعانتها برأي لفقيه دون الآخر، يظهر مدي قدرتها علي تملك زمام التحكم في أبعاد القضية، وبعلمها - سواء بنفسها، أو بعد استشارة فقيه، أو غيره - بأبعاد القوي المحيطة بها وبالتركيز علي ما يساندها منها، وتحاشي الصدام مع ما يضعف موقفها، وأيضا قدرتها الفائقة علي التعامل بمهارة شديدة مع حيثيات القوي المحيطة بها.

نص الوثيقة الأولى

حضرت إلى مجلس الشرع الشريف المشار إليه الحرمة خديجة المرأة بنت المرحوم الرايس محمد ( ) وأنهت إلى مولانا أفندي بأنها كانت قبل تاريخه متزوجة برجل يدعى على الحاج على المغربي (السوسي) الشهير (بالزربي) حين كان قاطنا ومستوطنا بالثغر المرقوم وأنه طلقها من مدة تزيد على خمس سنوات تقدمت على تاريخه ومعها منه ولد صغير يدعى سعيد ثم سافر الحاج على المطلق المذكور إلى بلده سوس المذكورة وأقام مستوطنا بها المادة المذكورة وترك ولده سعيد المذكور صغير في حضانة أمه الحرمة خديجة الناهية

المذكورة ولم يترك له نفقة ولا كسوة وأهملـه فلم يوصـى ولم يوكـل عليـه من ينظر في شأنه وأنه كان للولد سـعيد الصـغير المـذكور ص ١32 أخت عفـو اللـه تعالي ما يورث شرعا فورث منها الولد سـعيد المرقـوم السـدس فـرض بكتـاب الله تعالي فلما بلغ خبر ذلك للأب المذكور وهو الحـاج على المرقـوم حضـر من بلدته ومحل وطنه إلى الثغر المرقوم وأراد انتزاع ولده المذكور من أمه الحرمة خديجـة الناهيـة المـذكورة ليسـافر إلى البلـد المسـتوطن بهـا المـذكور وأن في انتزاع الولد المذكور من أمه المذكورة ضرر شـديد لكونـه اسـتأنس أمـه وألفهـا دون الأب به في طريق ليست مأمونه لكثرة العدى فيها عدم السلامة منه غالبـا وأن الأب المذكور إنما أخذ الولد والسفر به ليأخذ ويتسلم مالـه الـذي ورثـه من أخته لأمه المتوفاة المذكورة ينظر له بطريق الولاية عليه والحال أن الحـاج على الأب المذكور فقير لا يصلح لحفظ المال ولا يحسن التنمية فيه لما هو عليــه من التبذير والإسراف على نفسه مما يخش منه ضياع مال الولد القاصر الصغير.

والتمست الحرمة خديجة الناهية المذكورة من مولانا أفنـدي حكم اللـه في ذلـك وأن يقض لها بما يـراه الشـرع الشـريف بمقتضـى مـا هنالـك وأبـرزت من يـدها فتاوى شرعية من السادة العلما على سؤال قدم لهم في ثاني ذلك صورته مـاذا يقول العلما رضى الله عنهم في رجل ارتحل من بلده إلى بلد أخـرى فأقـام بهـا وتـزوج بـامرأة من أهلهـا أهلهـا فولـدت منـه ولـدا ثم طلقهـا ورجـع إلى بلـده واستوطن بها كما كان وترك ولده من غير نفقه ولا كسـوة ولم يـوص عليـه ولم يوكل من ينظر في شأنه فحضنته الأم وصارت تنفق عليه من مالها حتى بلغ من العمر ست سنوات وكان للولد أخت من أمه فماتت فورث عنها مـالا فبلـغ ذلـك الأب فقدم من بلده وأراد أخذ التركة من أمه ليسافر يه إلى محل وطنه والحال أن الولد إذا انتزع من أمه يخشـى عليـة الضـرر لكونـه ائتلـف بهـا دون الأب فلا يقبل إلا هي وأن طريق سفر الأب في البحر وهو الآن غير مـأمون لكـثرة العـدو فيه وغلبة الظن على عدم السلامة منه.

فهـل يمكن الأب من أخـذه في هـذا الحـال أم لا وهـل إذا كـان الأب فقـيرا ولا يحسن التصرف في الأموال ويحرز ألا يتأتى منه حفظها وأراد أن يأخذ مال الولد ليتصرف فيه بنظره يمكن من ذلك أم لا وإذا قلتم لا يمكن من ذلك خصوصا مـع سفره إلى بلده بحيث لا تمكن الأم من أخـذ نفقـة الولـد منـه فهـل للقاضـي أن يقيم على الولد وصيا يحفظ ماله وينظر في شأنه أم كيف الحال أفيدوا الجواب.

فأجاب عليه مولانا الشـيخ الأمـام العمـدة الفاضـل شـهاب الـدين أحمـد بربـورة المنتي المالكي بقوله الحمد لله الهادي للصواب ليس للأب أخذ ولـده إلى بلـده ومحل وطنه إلا بشرطين

- الشرط الأول أن يخشى على الولد ضـرر بانتزاعـه من الحاضـنة أمـا كـانت أم غيرها بمعنى أن يكون الولد ألف العشرة معها دون أبيه للبعد عنه وعدم الحنـان (والشر) منه

- الشرط الثاني أن يكون طريق سـفر الأب مأمونـه بحيث يسـلكه فيهـا بالمـال والعيال من غير ضر واقع أو متوقع ويثبت الأب ذلك عند قاضـي البلـد الـذي بهـا الولد وهو أن الشرطان فاقدان في هذه النازلة كما هو مدلول السؤال حينئذ فلا يمكن الأب من أخذ الولد بـل يمنـع من ذلـك ويبقى الولـد عنـد أمـه وأيضـا حيث سافر الأب السفر الأول بقصد الاستيطان ببلده واستوطن بهـا المـدة المـذكورة في السؤال وترك الولد عند أمه على الوجه المذكور فليس له أخذ منها بعد ذلك لأن من وجبت له الحاضنة بسبب وترك القيـام بهـا سـنة كاملـة ثم أراد الرجـوع فيها فليس له ذلك هذا. كان الأب فقيرا ( ) في الأموال لا يتأتى منـه حفظهـا ولا

يحسن النظر فيها والتنمية لها فليس له النظر على ولده ولا يمكن من أخذ ماله لأن الولي على السفيه أو الصغير أبا كان أو غيره بشرط فيه أن يكون متصفا بالرشد والمرشد المتفق عليه عند العلما هو حفظ المال وحسن التنمية في وجوه الحلال وكمال العقل لأن من يحفظ ماله وينميه وينظر في شأنه ويربيه لأن القاضي أحد الاوليا الشرعية على الصغير والسفيه ويتصرف في أحوالها بما يرضيه والحال هذا والله وأعلم.

وبجانبه جواب مولانا الشيخ العمدة جمال الدين يوسف البرجى المفتى الحنفي ما لفظه الحمد لله مستحق الحمد حيث كان الأمر كما ذكر وكان الولد عمره ست سنين فهو في حضانة أمه ولا يقض للأب بأخذه والسفر به لحصول الضرر للولد لأنه دفع ضرر واجب وحينئذ لا يمكن الأب بأخذ الولد من أمه حيث كان والد الولد مبذرا في النفقة ولا يحسن التصرف فلا يقض له بأخذ مال الولد قال العلامة العيني (شامخ) الكنز وعندها يحجر عليه بسبب السفه والسفيه كما هو عادة المتبذير مالا سراف في النفقة إلى أخر كلامه حينئذ فليس للأب النظر على ولده لأنه يشترط حفظ مال الصغير فليس للأب النظر على ولده لأنه يشترط حفظ مال الصغير وتنميته وحينئذ فللقاضي أن يقيم للولد وليا من أهل الخير والصلاح يثمن له ماله ويحفظه عليه إلى بلوغ رشده لأن ولاية القاضي عامة كما صرح به في الخيرية والله أعلم

ولما قرأ السؤال والجواب وما أفادته السادة العلما والأقطاب أمر مولانا الحرمة الناهية المذكورة أن تثبت ما أنهته وكلفها بإحضار بينة شرعية على ما ذكرته فخرجت وعادت وأحضرت كل من المكرم شعبان بن سعيد بن الحاج عمر المغربي (الطنانفتي) والأمثل عبد الرحمن بن الحاج صالح ( ) فشهد كل منهما بنفسه طايعا مختارا في شهادته (حسبة) (ص ١٣٣) لله تعالي بأن الحاج على الأب المذكور سافر من الثغر إلى بلده واستوطن بها مدة تزيد على خمس سنوات وأهمل ولده سعيد المذكور وتركه في حضانة أمه الحرمة خديجة الناهية المذكورة من غير نفقة ولا منفق وأن أمه حضنته المدة المذكورة وأنفقت عليه من مالها وأن في انتزاعه منها ضررا عليه وأن طريق السفر غير مأمونه وفيها مزيد الخوف والضرر وأن الأب المذكور فقير لا يملك من الدنيا وحطامها الفاني شيئا وأنه مصرف ومبذر ولا يصلح لحفظ المال ولا يحسن تنميته ويخشى منه ضياع مال الصغير ويشهد أن به مشية لله تعالي رعاية لجانب الصغير ورغبه في الأجر والثواب الكثير فعند ذلك عرف مولانا أفندي المومى إليه الحرمة خديجة الناهية المذكورة أنه حيث كان الحاج على المذكور أهمل ولده الصغير سعيد المذكور وتركه في حضانة أمه بلا نفقة ولا منفق وسافر بقصد الاستيطان ببلدة المذكور واستوطن بها المدة المذكورة وقدم الآن لأخذ الولد، من أمه فليس له أخذ منها بعد ذلك لأنه ترك له حين السفر المذكور يعد إسقاطا منه بحقه في أخذه وحيث اسقط حقه فليس له رجوع فيه وحكم لها بابقاء الولد في حضانتها إلى بلوغ رشده وقضى بمنع الأب الحاج علي الأب المذكور من معارضته وعدم أمن الطريق وكثرة العدو بها ثم استخار الله تعالى مولانا أفندي مومى إليه وأقام الحرمة خديجة المرأة الناهية المذكورة وصية شرعية ومتحدثة مرعية عن ولدها سعيد المذكور وأمرها بتسلم ماله المورث له بالسبب المرقوم لتنظر فيه بحسن نظرها وتتصرف فيه أسوة من تقديمها من الاوصياء وذلك بعد أن شهد لها جماعة من المسلمين بأن الحرمة خديجة أهلا لذلك وصالحه لأن تسلك تلك المسالك لاستقامتها في أمور دينها ودنياها وأنها أولى وأحق ممن سواها ونصبها وقررها في ذلك ومنع الحاج على المذكور من تسلم مال ولده الصغير المرقوم لعدم اتصافة بالرشد الموجب لنظره على شئون ولده حيث ثبت بشهادة

الشاهدين المذكورين أنه مسرف ومبذر لا يصلح لحفظ المال ولا يحسن النظر فيه بالتنمية والكمال فيكون حينئذ سفيها والسفيه لا ينظر له على ولده الصغير عملا في ذلك كله بما أفادته السادة العلماء وبما له من الولاية العامة المطلقة والنظر العام في أمور السفها. حرر في 5 الحجة ١١٨٧

دار الوثائق إسكندرية سجل 95 ص ١٣١ - ١٣٣ رقم ١٨٩

القضية الثانية

أما القضية الثانية التي سنقدمها فإنها ذات أبعاد مختلفة عن الأولي إلا أنها تصب في نفس الاتجاه، فإن كانت خديجة قد تقدمت في الحالة الأولي لتدير قضيتها بنفسها وتأتي بشهود وتقدم الفتاوى "السند القانوني الواجب الاستناد عليه في تبرير الحكم لصالحها" التي ربما ذهبت إلي المفتين لتحصل منهم علي نصوصها بما يتوافق مع قضيتها، وانتقائها للمفتي الذي يؤيد موقفها في قضيتها، وهو شيء يتناقض مع السائد عن المرأة في ذلك الزمن المتخيل، فإن الفتاة "كشاف في الحالة الثانية لم تتقدم بنفسها إلي القاضي بل عرضت قضيتها من خلال وكيل، فهو لا يتحدث علي لسانه بل يتحدث نيابة عنها بعد أن ثبت بشهادة الشهود معرفتها المعرفة التامة، وبتوكيلها الوكيل أمامهم، فإن كشاف لم تكن لتقل في ذكائها أو شجاعتها في معرفة حقها، والمطالبة والتمسك به، وإسقاطها التصرف الذي أقدم عليه جدها لأبوها، وتزويجها بغير رضاها، مع حقها أن تستشار وتعلن موافقتها.

وملخص الحكاية

بحضرة جمع غفير من عليه القوم بمدينة دمنهور بإقليم البحيرة، ادعى أحد كبار الأشراف في الإقليم نيابة عن الفتاة كشاف البكر البالغ بعد أن ثبت توكيله عنها بشهادة الشهود - علي شخص يدعي محمد بن مصطفي أن الحاج موسى غراب" جد موكلته عقد نكاحها من مدة ثلاث سنوات وتسعة أشهر لغيبة والدها، من غير رضاها وحيث أنها كانت حين العقد بالغا، فكان لابد من إذنها ورضاها له في ذلك، فالعقد غير صحيح، ودفع الزوج أنه حين تزوجها كانت قاصرا كما هو ثابت في عقد الزواج، فسأل جدها فقال أنه حين العقد لم يكن يعلم بلوغها من عدمه، وشهد الشهود أنها بلغت من العمر أحد وعشرون سنة، وحلفت كشاف بصدق ما جاء في الدعوى فحكم القاضي أن العقد غير صحيح.

والقضية يمكن قراءتها بشكل مبدئي علي أن الحاج موسى الجد كما زوجها لمحمد بن مصطفي دون رأيها أو دون رغبتها وموافقتها منذ ثلاث سنوات وتسعة أشهر، فإنه أني اليوم كي يتم تطليقها منه، ربما لكي يتم تزويجها من رجل آخر (وقد تزوجت فعلا بعدها بفترة قصيرة من رجل آخر من أسرة غراب وهي أسرة الأب).

لكن لماذا نفترض أن هذه إرادة الجد وليست إرادة البنت نفسها وخاصة أن الجد لم يكن وكيلا عنها في الزيجة الثانية. على أية حال فهذا تفسير أو محاولة لنسج تصور عن الأحداث قبل اللجوء المحكمة وأيضا تفاصيل ما قبل التسجيل، وهو تفسير يقوم علي مفهوم قهري للرجال ضد النساء فالجد (كرجل) قهرها (كأنثي) - وفقا لهذا التفسير - أولا حين زوجها من زوجها الأول دون موافقتها له علي ذلك، وثانيا عندما يأتي اليوم لتطليقها، وثالثا إذا كان راغبا في استبداله بزوج آخر، وعلي كل الأحوال فسأسترسل بعض الشيء في مناقشة هذا التفسير في ضوء وضعية المرأة في المجتمع خلال تلك الفترة.

كـان من الضـروري محاولـة التعـرف علي أسـرة غـراب ووضـعها الاجتمـاعي والاقتصـادي، في المجتمـع، أو علي الأقـل علي مسـتوي مدينـة دمنهـور وإقليم البحـيرة، فأسـرة غـراب كمـا يتضـح من مراجعـة سـجلات المحكمـة الشـرعية بدمنهور من الأسر المعروفة، وذات المكانة في تلك المدينـة الإقليميـة، فـأملاك الجد والأب تتركز في منطقة المنيل بها وهي المنطقـة التجاريـة والصـناعية في المدينة، كما أن أحد الأزقة في تلك المنطقة يحمـل اسـم موسـى غـراب الجـد، وهو يحتوي علي عدد من الحانات التجارية وبعض الأماكن المعـدة لضـرب الأرز، كمـا أن والـدها المحـترم يـونس من المأسـورين ببلاد الكفـرة كمـا تـدلنا وثيقـة زواجها التالي فيبدو أن لديهم علاقات تجارية امتدت خـارج المدينـة والإقليم بـل وخـارج مصـر كلهـا، كمـا أن وكيلهـا في القضـية وشـهود التوكيـل والحضـور من الشخصيات المهمة علي مستوي إقليم البحيرة في تلك الفترة، الأمر الذي يـبرز مدي أهمية المواجهة في الرغبات بين كشـاف وزوجهـا، من خلال التشـكيك في مدي أمانة جدها في أخذ رأيها كما يقتضي الشـرع الشـريف، فلـو أن الأسـرة أو الجد هو صاحب القهر في تلك القضية ويطلب إرغام البنت علي ذلـك فلمـاذا لم يلجأ إلي طريق آخر أكثر شيوعا وأقل حدة في هـذه المواجهـة بين البنت والجـد عند سؤال القاضي له بالمخالفة التي يفترض أنه ارتكبها وقت كتابة العقـد الأول ووضعه في موضع الذي لا يعرف شيئا عن عائلته وهو طريق مخالعـة الـزوج من هذه الزيجة.

لـو أن القضـية رفعت في نفس وقت كتابـة العقـد لاسـتدعت المحكمـة بعض النسوة "دايات" للكشف عليها وإثبات بلوغها من عدمـه من خلال الشـهادة علي حيضها، أما وأن القضية ترفع بعد كل هذا الزمن فإن الفيصـل الأول والأخـير هي البنت نفسها.

القضية حتى ولو كانت كذلك إلا أنها تحتوي اعترافـا ضـمنيا "فعليـا" بكامـل حـق البنت في تنفيذ رغبتها ضد رجل سواء كان الجد أو حتى الزوج، وحتى لـو سـلمنا بأن الأمر ضد الزوج فهذا اعتراف مجتمعي بـأن الجـد لن يسـتطيع الوصـول إلي ذلك إلا من خلال البنت نفسها وفقا لمقتضيات الشرع. والاعتراف أن هذا الحــق لن يتحقق إلا من خلال شهادة الزوجة " البنت" فهي الوحيدة الفيصل فيها وذلك من خلال قسمها بأنها كانت بالغا في وقت كتابة العقـد وأنهـا حاضـت قبـل ذلـك وكانت شهادة الشهود مجرد أنهـا بلغت ٢١ سـنه في زمن لا يوجـد فيـه سـجلات للمواليـد ولا للوفيـات وهـو أمـر يسـهل التشـكيك فيـه كثـيرا لكن مـا لا يمكن التشكيك فيه هو شهادتها هي أنها حاضت.

علي كل الأحوال فـإن ذلـك يـبرز مـدي أهميـة هـذه المواجهـة في الرغبـات بين تصرفات الجد للأب، الولي الشرعي، وأيضا المقبول علي المستوي الاجتمـاعي، وبين رغبـات البنت، ورفضـها الاستسـلام لتصـرفاته علي غـير إرادتهـا، وإن كـان مرور ثلاثة سنوات وتسعة أشهر بين العقـد والاعـتراض أمـر محـير إلي حـد مـا، وخاصـة أنهـا كـانت تملـك منـذ البدايـة الحـق علي المسـتوي القـانوني في هـذا الاعـتراض لكن لأسـباب لم تـذكر، ولا نعلمهـا علي وجـه اليقين، وربمـا كـانت الخشية من هذه المكانة للجد، كبير العائلة، ربمـا لأن الـزوج لم يطلبهـا للـدخول بها. وربما كان لها دور ما في هذا التأخير في عملية الـدخول وربمـا لأنهـا أرادت الارتباط بشخص آخر، وهو مـا تشـير إليـه وثيقـة أخـري في نفس المحكمـة في شهر شعبان من نفس العام 1001 هـ حيث تزوجت من شـخص آخـر يتضـح من اسمه أنه أحد أفراد عائلة غراب - عائلة الأب - وأن وكيلها في هذا الزواج الثاني نفس وكيلها في قضية إبطال زواجها، الأمر الذي ربمـا يـرجح هـذا السـبب علي غيره من الأسباب.

وهذه الوثيقة تثبت أن النساء كن يملكن الحق عندما يصلن إلي سـن البلـوغ في رفض الاستمرار في مثل هذا النوع من الزيجات التي قد تحدث سواء أخذا برأي بعض الفقهـاء في إعطـاء الأب سـلطة إجبـار البنت القاصـر، أو على المسـتوي السلطة الاجتماعية التي يمنحها العرف الاجتماعي في بعض النطاقـات الثقافيـة للولي أو الأب، وليس علي مستوي النص الأمثل فقط بل إنهن كن قادرات على تفعيل ذلك النص إلى واقع ممارس حياتيا وفي قبول الوكيل والحضـور والشـهود المشاركة في القضية اعتراف ضمني بتقبل المجتمع ولو في حدود ضيقة.

نص الوثيقة الثاني

بين يـدي مولانـا شـيخ الإسـلام محمـد أفنـدي كـل من قـدوة الا ماجـد الأمـير أوداباشي مستحفظان والأمير أوداباشي عزبان حالا والأمـير أحمـد مسـتحفظان سابقا وغيرهم ادعى فخر السادة الأشراف السيد عبد السميع ( ) ابن المرحــوم المغفور له السيد الشريف عبد الفتاح السـيد الشـريف عبـد السـميع القـايم في تعاطى ما سيذكر فيه بطريق وكالته الشرعية عن المصونة كشاف البكـر البـالغ العذراء ابنة. يونس ابن الحاج مصطفي (عرف بـابن غـراب الثـابت توكيلـه عنهـا فيما سيذكر فيـه لـدى مولانـا أفنـدي المـومى إليـه أعلاه بشـهادة كـل من فخـر السادة الأشراف وصـفوة سـلالة بـنى عبـد منـاف السـيد مصـطفى قـائم مقـام النقابـة الشـريفة بالمدينـة المـذكورة حـالا والسـيد جـاويش الأشـراف بالمدينـة المؤدين شهادتهما بذلك وبمعرفتهما اسما ونسبا وذاتا وصـفاتا التأديـة الشـرعية المقبولة شرعا ثبوتا شرعيا.

على الرايس محمد ابن المحترم مصطفي المعروف بالمعامل الحاضر بالمجلس أن جد الموكلة المذكورة (هو؟) الحاج مصطفى بن يونس غير أنه عقد نكاح ابنة ابنه يونس المصونة كشاف الموكلة المذكورة على محمد المدعى عليه المذكور من مدة ثلاثة سـنوات وتسـعة أشـهر تقـدمت على تاريخـه لغيبـة والـدها يـونس المذكور على صداق معلوم من غير إذنها له في ذلـك ورضـاها لكـون أنهـا بالغـة (عاقلة؟) حين العقد وبلغت من العمر أحـد وعشـرين سـنة وأن العقـد المـذكور غير صحيح

وأنهـا لا ترضـى ولم تـرض (ويطالبـه؟) بـذلك ويسـأل جوابـه فسـيل من محمـد المدعى عليه فأجاب بأن جد الموكلة عقد نكاحها عليه في التاريخ المـذكور وهي بكر قاصرة وقبل له ذلك والده بالوكالـة عنـه فسـيل من جـدها فأجـاب بأنـه لم يعلم حين العقد بلوغها ولا قصرها وأنه عقـد عليهـا حين ذاك لـدى مولانـا السـيد عبد الملك أفندي الحاكم الشرعي الحنفي بالولاية سابقا فذكر المـدعي الوكيـل المذكور بأن عنده بينة تشهد لموكلته ببلوغهـا حين العقـد وانهـا بلغت من العمـر أحد وعشرين سنة فأستأذن في إحضارها فأذن له في ذلك فخرج وعـاد وأحضـر كلا من السـيد على بن السـيد حسـين وعبـد الكـريم ابن الحـاج عبـد الكـريم (القادر) وشهد كل منهما مسيولا بمعرفتها وأنها بلغت من العمر أحـد وعشـرين سنة بوجه المدعى عليـه وحـدها؟ شـهادة شـرعية مقبولـة شـرعا ( ) عنـد ذلـك الــزوج المــذكور (ان) مولانــا أفنــدي الكشــف عن مســودة الوقــائع الشــرعية المسجلة بالمحكمة المشار إليها (المصورنه؟) النكاح فأجاب

وكشف عن ذلك فوجد النكاح المذكور لدى مولانا السيد عبد الملك أفندي مؤرخ بسابع وعشرين من شهر شعبان سنة ١٠٩٩ وصدرته الزوج محمـد بن مصـطفي (المعامل الزوجة كشاف البكر القاصرة فطلب منه حجة النكاح فـذكر أنهـا تحت يده ولم يبرزها فعند ذلك وجد مولانا أفندي المتداعي لديه على كشاف الموكلـة المـذكورة اليمين الشـرعي فحلفت باللـه العظيم الـذي لا الـه إلا هـو الـرحمن

الــرحيم عــالم الغيب والشــهادة مــنزل القــرآن على قلب النــبي (ص) أنهــا في التاريخ المذكور كانت بالغة وأنها حاضت من قبل ذلك وأنهــا لم أذنت لجــدها في الــتزويج بالمــدعي عليــه ولا رضــيت بــذلك ولا علمت بــه حلفت على ذلــك كمــا، الشرع الشــريف على قاعــدة مذهبــه المــنيف بين الموكلــة المــذكورة والمــدعى عليه المذكور فاستخار الله سبحانه وتعالى الذي ما خــاب من اســتخاره، وعــرف محمد المدعى عليه حيث كانت الموكلة المــذكورة حين العقــد بالغــة عاقلــة ولم أذنت ولا رضيت فالعقد غير صحيح بان رضاها واذنها واجب كما ذلــك مصــرح بــه في كتب معهم (وكمــا؟) صــرح بــه في الكتــاب المســمى بالقــدور؟ وغــيره من السادة الحنفية وسيعقد نكاح المرأة الحرة العاقلة البالغة برضــاها وان لم تعقــد ليها عند أبي حنيفة بكرا كانت أو ثيبا لقولــه عليــه الســلام الأيم أحــق بنفســها ولا يجوز للولى إجبار البكر البالغة على النكاح وأمرهما بالتفريق وأن

عبارة المسودة بالبكر القاصرة لا يعمل بها بــل العمــل على مــا قــالت بــه البينــة ودعواها البلوغ أيضا يعمل به وقضــى بينهمــا بــذلك تفريقــا وأمــرا وقضــا شــرعيا بالمقتضى المشروح أعلاه وثبت مضمون ما شرح أعلاه لدى مولانا المومى إليــه أعلاه بشهادة شهوده وصدوره لديه ثبوتا شرعيا وحكم بموجب ما ثبت لديــه من ذلك ومن موجبه عنده عدم صحة النكاح المذكور وفساده لعدم استيفاء الشراط الشرعية لذي حكم على النكاح المــذكور على قاعــدة مذهبــه الشــريف.. الإمــام الأعظم.. أبي حنيفة النعمان.. حكما صحيحا شرعيا شرايطه الشرعية.

تحريرا في ٢١ جمادى الأولى 1101 هـ

البحيرة الشرعية سجل ٢٧ ص ٤٤ مادة 101

الوثيقة الأولى

121

[illegible]

122

[illegible]

189

[illegible]

[illegible] الولد [illegible] فورث [illegible] الولد سعيد المرقوم السدس فرضا بكتاب
الله تعالى [illegible] للاب المذكور [illegible] بلد [illegible] الى الثغر المرقوم واراد انتزاع
الولد المذكور [illegible] المذكور [illegible] الى البلد [illegible] المذكورة واما في انتزاع
[illegible] وان [illegible] الاب [illegible]
[illegible] الولد [illegible]
[illegible] المال [illegible] الاب المذكور [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible] الولد [illegible] الاب [illegible]
[illegible] الاب [illegible] الاب [illegible]
[illegible] الاب [illegible] في هذا الحال [illegible] الاب [illegible]
[illegible] الولد [illegible]
فاجاب [illegible] الولد منه [illegible] للقاضي ان [illegible]

[illegible] المالكي [illegible] الحمد لله الهادي للصواب
[illegible] الشرط الاول ان [illegible] الولد [illegible]
[illegible] الولد [illegible]
[illegible] الولد [illegible]
[illegible] الاب [illegible] الولد [illegible]
[illegible] السؤال [illegible]
[illegible] الولد [illegible]
[illegible] الولد [illegible] المذكور [illegible]
[illegible] الاب [illegible]
[illegible] الاموال [illegible]
[illegible] السفيه [illegible] الصغير [illegible]
من يحفظ ماله [illegible] حفظ المال [illegible]
اموالهما [illegible]
[illegible] المفتي الحنفي [illegible] الصغير [illegible]
[illegible] مولانا شيخ [illegible]
[illegible] الولد [illegible]
[illegible] الولد [illegible]
[illegible] الولد [illegible]
[illegible] الولد [illegible] الاب [illegible]
[illegible] مال الولد [illegible]
[illegible] الاب [illegible] السفيه [illegible]
[illegible] للولد [illegible] مال الصغير [illegible]
[illegible] والله اعلم [illegible] القاضي
[illegible] الجواب [illegible]
[illegible] الملك [illegible]
[illegible] بن سعيد [illegible]
[illegible] تعالى [illegible]

المذكور سابقا من النفر المرقوم الى بلدة تونسه المذكورة واستوطن بها مدة تزيد على خمس سنوات
والحال ولد سعيد المرحوم وتولد من حضانة امه [illegible] المذكورة من غير نفقة ولا سقى
وان امه [illegible] المذكورة والتفقت [illegible] [illegible]
[illegible] والمرتوى [illegible] الاب المذكور [illegible] [illegible]
وانه [illegible] لا يصلح لحفظ المال ولا يحسن تنميته [illegible] [illegible]
مولانا [illegible] الموصى [illegible] [illegible] الصغير [illegible] والنوائب [illegible]
سعيد المذكور [illegible] امه التاملية المذكورة بانه حيث كان الحاج [illegible] المذكور [illegible] ولده [illegible]
بما [illegible] المذكور [illegible] الان [illegible] الولد [illegible] الاستيطان ببلده المذكورة [illegible]
بعد [illegible] بعد ذلك [illegible]
[illegible] وحيث اسقط حقه [illegible]
[illegible] الاب الحاج [illegible] الاب المذكور من [illegible] الولد [illegible]
وكثرت [illegible] ابتلاف الولد [illegible] [illegible]
[illegible] استخار الله تعالى [illegible] الموصى [illegible]
[illegible] سعيد المذكور [illegible]
[illegible]

الوثيقة الثانية

بين يدي ... شيخ الاسلام محمد افندي ... ١٠١

... الامير ابراهيم اداباشي ... والامير ... والامير احمد

مستحفظان ... السادة الاشراف السيد عبد السميع العلوي ابن المرحوم المغفور له السيد ... عبد الفتاح

السيد ... عبد السميع ... عن المصونة ... البالغة العذراء ...

يونس ابن ... الحاج مصطفى ... مولانا افندي ...

... النقابة الشريفة بالمدينة المذكورة ...

[illegible]

المراجع

- إيريس اجمنون : "المرأة المسلمة في المحاكم من واقع سجلات يافا وحيفا في العصر العثماني المتأخر، بعض الملاحظات المنهجية"، النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي، تحرير أميرة الأزهري سنبل، راجع الترجمة وقدم لها رءوف عباس، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1999.

- حنا، تللي، بيوت القاهرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر دراسة اجتماعية معمارية، ترجمة حليم طوسون، العربي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولي، 1993م

- الخولي، رمضان، مداخلة في سمنار مدرسة الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، قسم الدراسات العربية الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٧م بورقة عمل بعنوان " تنمية أموال الأيتام في العصر العثماني"، وأيضا المشاركة في فاعليات مؤتمر " نشأة المواطنة من محمد على إلي الآن" الذي عقده مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية CEDEJ في الفترة من 11 إلي 13 نوفمبر ١٩٩٨ م بورقة عمل بعنوان "تنمية أموال الأيتام في القرن 19"

- سنبل، أميرة الأزهري، "مقدمه"، النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي، تحرير : أميرة الأزهري سنبل، راجع الترجمة وقدم لها رءوف عباس، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1999.

المشاركات والمشاركون

رباب عبد الهادي:

مركز دراسات النوع والمجتمع بجامعة نيويورك.

رحاب القبطان:

معيدة بقسم اللغة الإنجليزية، جامعة القاهرة ومهتمة بالدراسات النسوية.

رمضان الخولي:

باحث تاريخى له دراسات وأبحاث في دور الوثائق في الكشف عن أوضاع النساء في حقب تاريخية مختلفة.

ريهام شيل:

طالبة ماجستير في قسم الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية وباحثة مصرية.

منى إبراهيم:

أستاذة مساعدة بقسم اللغة الإنجليزية في كلية الآداب، جامعة القاهرة، و عضوة بفريق "قالت الراوية" في ملتقى المرأة والذاكرة.

نادين نابر:

باحثة - ناشطة، تدور أبحاثها حول قضايا تداخل العنصر والنوع الاجتماعي ما بين العرب الأمريكيين، تدرس لمرحلة ما بعد الدكتوراه في مجال دراسات المرأة في جامعة كاليفورنيا/ سانتا كروز.

هالة كمال:

مدرسة مساعدة بكلية الآداب - جامعة القاهرة. عضوة مؤسسة بملتقى المرأة والذاكرة، باحثة مهتمة بدراسات.